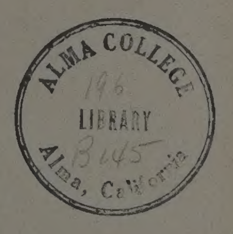
DIE ABENDLÄNDISCHE SPEKULATION DES ZWÖLFTEN JAHRHUNDERTS IN IHREM VERHÄLTNIS ZUR ARISTOTELISCHEN UND JÜDISCH-ARABISCHEN PHILOSOPHIE.

EINE UNTERSUCHUNG
ÜBER DIE HISTORISCHEN VORAUSSETZUNGEN
DES EINDRINGENS DES ARISTOTELISMUS IN DIE
CHRISTLICHE PHILOSOPHIE DES MITTELALTERS

VON

DR. ARTUR SCHNEIDER,
O. Ö. PROFESSOR DER PHILOSOPHIE AN DER
UNIV. STRASSBURG i. E.



MÜNSTER i. W. 1915.
ASCHENDORFFSCHE VERLAGSBUCHHANDLUNG.

DRUCK DER ASCHENDORFFSCHEN BUCHDRUCKEREI.

HERRN PRÄLAT

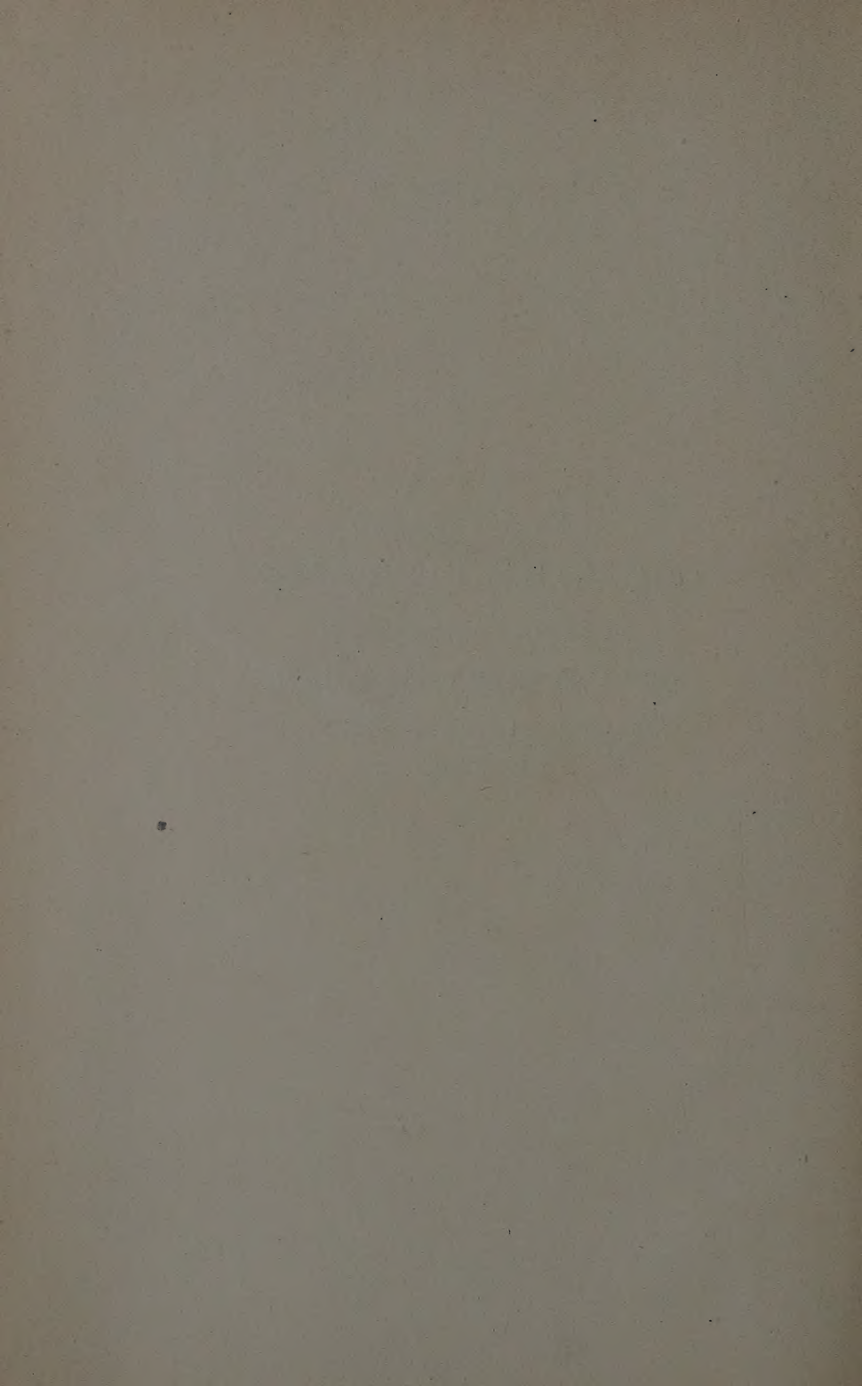
DR. ADOLF FRANZ

HONORAR-PROFESSOR

DER UNIVERSITÄT MÜNGHEN

IN HERZLICHER VEREHRUNG

GEWIDMET.



Inhaltsangabe.

Einleitung.

Die Arbeit, welche auf dem Gebiete der mittelalterlichen Philosophie in den letzten Jahrzehnten einsetzte, ist von reichem Erfolge gekrönt worden. Große Lücken wurden ausgefüllt, so manches Mißverständnis beseitigt. So kam es, daß sich im Anschluß an eine Reihe gründlicher Einzeluntersuchungen auch das traditionelle Bild, das man von dem so wichtigen Ereignis des Eindringens der aristotelischen und arabischen Wissenschaft in den Gedankenkreis der abendländischen Schulen hatte, in kleinen und großen Zügen verschob. Zwei wesentliche Punkte seien hier hervorgehoben.

Man erkannte einmal, daß der Aufschwung, welcher nach einer Zeit des Tiefstandes in der philosophischen Spekulation des christlichen Mittelalters sich deutlich bemerkbar machte, nicht ausschließlich mit jenem Ereignis in Verbindung gebracht werden darf. Man sah diese Erstarkung des philosophischen Geistes nicht erst im dreizehnten, sondern bereits im zwölften Jahrhundert sich geltend machen und zwar als Äußerung eines allgemeinen, so auch auf religiösem, künstlerischem, sozialem Gebiet hervortretenden Kulturaufschwunges. Die Bedeutung jenes literarischen Ereignisses für die geistige Entwicklung des lateinischen Mittelalters bleibt deshalb noch eine gewaltige; die einmal schon kräftig angeregten philosophischen Studien erhielten durch das Bekanntwerden mit dem ganzen Aristoteles und den Wissensschätzen des Orients einen derartigen weiteren Ansporn, daß sie intensiv und extensiv zu ihrer größten Entfaltung gelangten.

Der andere Punkt betrifft die Beurteilung des Verhältnisses zwischen dem Philosophieren nach erfolgter Bekanntschaft mit dem neuen Material und dem der vorhergehenden Zeit. Nahm man früher allgemein an, daß mit dem Eindringen des ganzen

Aristoteles am Beginn des dreizehnten Jahunderts eine auf augustinisch-platonischer Grundlage sich vollziehende Entwicklung einfach abbricht, um von einer peripatetischen Periode abgelöst zu werden, so hat sich auf Grund neuerer Forschungen immer mehr und mehr herausgestellt, daß weder von einem radikalen Aufgeben der bisherigen Entwicklungstendenzen, noch auch von völliger Neukonstruktion der philosophischen Begriffe und Gesichtspunkte gesprochen werden kann. Man unterschätzte nicht nur die Rolle, welche Plato-Augustin in der Philosophie des dreizehnten Jahrhunderts weiter spielen; man übersah vor allem auch die Kenntnis, welche schon das vorhergehende Jahrhundert von mancherlei Lehren des Aristoteles besaß; man beachtete ferner nicht, daß auf Grund von Beziehungen, welche zwischen einer Reihe auf platonischer bzw. augustinischer Basis entstandener Lehren zu solchen des arabischen Neuplatonismus, ja sogar auch zum Aristotelismus selber vorlagen, eine Reihe von Anknüpfungspunkten gegeben waren, durch welche dem Neuen der Charakter des Fremdartigen genommen oder dieser doch gemildert wurde. Diese verschiedenen Momente lassen erst die verhältnismäßig rasch vor sich gehende Rezeption des Aristoteles historisch begreifen. Wegen ihrer Bedeutung für das Verständnis jener wichtigsten Periode des scholastischen Philosophierens sollen sie im Zusammenhang näher gewürdigt werden[1].

[1] Da Dominicus Gundissalinus selbst schon inmitten der ganzen neuen Bewegung stand, scheidet er für die folgende Untersuchung aus. Was seinen gleichfalls in unmittelbarer Nähe der Quellen arabischen Wissens weilenden Landsmann Petrus Compostellanus betrifft, so zeigte sich deren Einfluß bei ihm wohl nur darin, daß er sich die aristotelische Bestimmung der Seele als Form des Leibes zu eigen machte. P. Blanco Soto, *Petri Compostellani De consolatione rationis* (*Beitr. z. Gesch. d. Philos. d. M.-A.* Bd. VIII, 4) Münster 1912, 125 Z. 22; vgl. 36.

I. Abschnitt.

Allgemeines über die Stellung zu Plato und Aristoteles.

Im Gegensatze zu der kümmerlichen Einförmigkeit, welche das Philosophieren am Beginn der frühscholastischen Epoche aufweist, machte sich, wie schon angedeutet wurde, mit dem Beginne des zwölften Jahrhunderts eine Neubelebung des philosophischen Geistes geltend. Es traten jetzt mit einem Male eine Reihe verschiedener Richtungen auf. Ihre Tendenzen gingen freilich zum Teil recht weit auseinander; aber eines haben sie alle mit einander gemeinsam: der Nährboden des Philosophierens, die Grundlage, auf der sie sämtlich begrifflich aufbauten, war der Platonismus. In augustinisch-theologischem Gewande übte er seinen Einfluß aus bei den Verfassern der „Summen" und „Sentenzen", welche in Fortführung der bisher allein bestehenden dialektischen Richtung ein geschlossenes System der Glaubenswahrheiten zu entwickeln suchten und zu diesem Zweck zur Philosophie griffen. Der augustinisch gefärbte Platonismus bildet gleichfalls die Basis für die wesentlich anders gearteten wissenschaftlichen Bestrebungen der durch die Viktoriner begründeten Schule, welche sich bei ausgesprochener Neigung zur Mystik für empirisch-psychologische Beobachtungen empfänglich zeigte. Ein mehr humanistisch-weltliches Kleid trägt er in den Arbeiten der Schule von Chartres, in welchen feines Verständnis für die klassische Literatur sich mit liebevoller Begeisterung für die Natur paart.

All die Vertreter dieser verschiedenen Gruppen eint die Verehrung für Plato als den Meister und Führer. Er ist ihnen

„der Philosoph“ [1], „der göttliche Philosoph“ [2], „der gescheiteste unter den Philosophen“ [3], deren „Fürst“ [4]. Vor ihm macht selbst die so unpersönliche Schreibweise des Mittelalters halt. Adelard von Bath z. B. führt ihn in seinen Untersuchungen ein als „familiaris meus“, „meus Plato“ [5]; ausdrücklich betont er noch, wie großen Wert er selbst darauf lege, in Übereinstimmung mit der „göttlichen, durch Plato geheiligten Lehrmeinung der Akademiker“ zu bleiben [6].

Das begeisterte Lob, welches dem Plato gespendet wurde, galt hier dem Metaphysiker und Naturphilosophen. In diesem Sinne hat ihn schon ein Johannes Scotus als „philosophantium de mundo maximum“ genannt [7]. Man konstatierte eine kaum glaubliche Übereinstimmung zwischen seiner Lehre und der christlichen Weltanschauung; Johann von Salisbury [8], der Gilbert-

---

[1] Vgl. z. B. Isaak von Stella, *De anima*, *PL* 194, 1886 A. Adelard von Bath, *Quaestiones naturales* c. 23 (Inkunabeldruck der Münchener Staatsbibliothek). *De eodem et diverso* ed. Willner (*Beitr. z. Gesch. d Philos. d. M.-A.* IV, 1), Münster 1903, 15 Z. 23 u. 26, 16 Z. 3. Alanus de Insulis, *Contra Haereticos* I 5 (*PL* 210, 311 C).

[2] Vgl. Thierry von Chartres, *Opusc. de opere sex dierum* l. I ed. Hauréau, *Notice sur le Numéro 647 des manuscripts latins de la bibliothèque nationale* (*Notices et extraits des manuscripts de la Bibliothèque nationale et autres bibliothèques*, t. 32, 2e partie. p. 178).

[3] Vgl. Wilhelm von Conches, *Dragmaticon philosophiae* l. I (unter dem Titel *Dialogus de substantiis physicis confectus a Wilhelmo Aneponymo philosopho*, Straßburg 1567, erschienen, hier p. 13).

[4] Vgl. Adelard von Bath, *De eod. et divers.* 47 Z 2. Johannes von Salisbury, *Policrat.* VII, 6 (*PL* 199, 647C. bzw. Webb, II, 111).

[5] *A. a. O.* 13 Z. 20 bzw. Z. 34.

[6] *Quaest. nat.* c. 23. Hier spricht er auch kurzweg von der „academiorum veritas“.

[7] *De. div. nat.* I, 31.

[8] Nachdem Johann im *Policr.* VII, 5 (*PL* 199, 645 CD. Webb, II, 108) die in der Patristik (s. im folg. oben 8) verbreitete Ansicht, daß Plato in Ägypten Jeremias gehört und Schriften der Propheten gelesen habe, zurückgewiesen, fährt er weiter fort: Opinio tamen illa convaluit, quia in libris Platonis inveniuntur multa dictis consona prophetarum. Nam in *Timaeo*, dum causa mundi subtilius investigat, manifeste videtur exprimere trinitatem, quae deus est, efficientem causam constituens in potentia Dei, in sapientia formalem, finalem in bonitate, quae sola induxit eum, ut omnem creaturam bonitatis suae participem faceret, prout natura cuiusque capax beatitudinis esse potest. Unam tamen in his visus est intellexisse et docuisse substantiam.

Schüler Otto von Freising[1], Wilhelm von Conches[2] können nicht genug diesen Umstand hervorheben. Und noch gegen Ende des Jahrhunderts feiert ihn Alanus de Insulis als denjenigen, welcher die Geheimnisse der Dinge, die Tiefen des Himmels und den Sinn der Gottheit zu ergründen wußte[3].

Es drängt sich hier die Frage auf, wie Plato zu dieser Hegemonie und speziell zu dieser Vorherrschaft dem Aristoteles gegenüber im Denken der Frühscholastik gelangt ist. Zum historischen Verständnis dieser Erscheinung sei auf folgende Momente hingewiesen.

Man wird sich zunächst zu vergegenwärtigen haben, daß die Vertreter des frühen Mittelalters nicht in der Lage waren, sich ein selbständiges Werturteil über das sachliche Philosophieren der beiden Rivalen zu bilden. Es fehlte dazu nämlich an den notwendigsten literarischen Voraussetzungen. Auch nicht hinsichtlich einer einzigen nichtlogischen Schrift des Aristoteles steht bisher fest, daß sie der Scholastik von Anfang an vorgelegen hat. Faßt man aber die Möglichkeit ins Auge, daß Boëthius auch sachlich-philosophische Werke des Aristoteles übertragen hat[4], so kann, da Spuren in der frühscholastischen Literatur kaum nachweisbar sind, ihre Verbreitung nur eine ganz geringe gewesen sein. Und was Plato anbelangt, so sah sich das frühe Mittelalter im Gegensatze zu der nach-augustinischen lateinischen Patristik, die noch eine ganze

---

[1] *Chron.* l. II (*MGH. SS.* XX p. 147): Socrates . . . educavit Platonem et Aristotelem. Quorum alter de potentia, sapientia, bonitate creatoris ac genitura mundi creationeve hominis tam luculenter, tam sapienter, tam vicine veritati disputat, ut ob hoc a quibusdam ex nostris Hieremiam in Aegypto audivisse et ab eo de fide nostra imbutus fuisse credatur.

[2] *Dragm.* l. I p. 13 *Philos.*: . . . de invisibili (sc. substantia) non nostram, sed Platonis sententiam vel opinionem ponamus. Dux: Sic gentilis adducenda est opinio, malo Platonis quam alterius inducatur; plus namque cum nostra fide concordat.

[3] Baumgartner, *Alanus de Insulis* (*Beitr. z. Gesch. d. Philos. d. M.-A.* II, 4) Münster 1896, 49 A. 2.

[4] Boëthius kommt in Frage als Übersetzer der das zweite und dritte Buch der *Nikomachischen Ethik* umfassenden sog. *Ethica vetus* (vgl. hierzu Concetto Marchesi, *L'Etica Nicomachea nella tradizione latina medievale*, Messina 1914, 19 ff.), ferner der *Metaphysik*, *Physik* und der Schrift *De anima* (vgl. Mandonnet, *Siger de Brabant*, I² (Louvain) 1911, 7 ss. n. 3).

Reihe platonischer Dialoge gekannt haben dürfte[1], von Anfang an nur im Besitze des durch Cicero und Chalcidius teilweise ins Lateinische übersetzten Timaeus. Zwei andere platonische Schriften, der Meno und Phaedon, sind zwar gegen die Mitte des zwölften Jahrhunderts durch den Griechen Henricus Aristippus aus S. Severina in Calabrien († 1162) ins Lateinische übertragen worden[2]. Auf die Bewertung des Platonismus haben diese beiden letzteren Dialoge jedenfalls auch nicht den leisesten Einfluß ausgeübt; ihre Benützung ist zu allen Zeiten der Scholastik eine äußerst spärliche gewesen[3].

Bei dieser Sachlage wird auch ohne Berücksichtigung der dem Mittelalter eigentümlichen Hingabe an die Autorität erklärlich, wenn die Lehrer der Frühscholastik sich das Urteil der Vorgänger, deren Schriften man zufällig besaß, selbst zu eigen machten. Diese Autoren aber waren teils die großen Theologen der vorangegangenen patristischen Epoche, teils gehörten sie, mögen einzelne von ihnen auch Christen sein, der rein philosophischen Entwicklungsreihe an.

Diese letzteren der klassischen Periode noch zuzuzählenden Schriftsteller waren mit geringen Ausnahmen Platoniker. Diesem

---

[1] Dies zeigen deutlich die Ausführungen des Claudianus Mamertus in *De statu animae* l. II c. 7 (*PL* 53, 546 sqq). Es findet sich hier (748 BC) ein längeres Zitat aus dem *Phädon* und zwar vermutlich (vgl. Schaarschmidt, *Johannes Saresberiensis nach Leben und Studien, Schriften und Philosophie*, Leipzig 1862, 114 f.) nach der Übersetzung des Apulejus, die bald darauf verloren gegangen sein muß. Weiter werden erwähnt der *Phaedrus* (747 B u. C), *Hipparch*, *Laches*, *Protagoras*, *Alcibiades*, *Gorgias*, *Timaeus*, das *Symposion* (749 B). Weiter wird Plato noch ein Liber περὶ φύσεως zugeschrieben. Ebendort wird auch Porphyrs gedacht; das betreffende Kapitel ist auch für die Kenntnis der pythagoreischen Philosophie in damaliger Zeit bedeutsam.

[2] Vgl. L. Traube, *Vorlesungen und Abhandlungen* II (München 1911) 86. M. Grabmann, *Geschichte der scholastischen Methode* II (Freiburg i. B. 1911) 65 f.

[3] Die Kenntnis von *Meno* und *Phädon* scheint im zwölften Jahrhundert überhaupt noch gar nicht verbreitet gewesen zu sein. Wenigstens haben so literaturkundige Männer wie Johannes von Salisbury und Alanus de Insulis diese Dialoge weder erwähnt noch verarbeitet (vgl. C. Schaarschmidt, *a. a. O.* 116. Baumgartner, *a. a. O.* 9, 99). Von tieferem Einfluß war aber auch im dreizehnten Jahrhundert und später keine Rede, wenngleich sie immerhin nicht mehr unerwähnt blieben. Vgl. Ar. Schneider, *Die Psychologie Alberts d. Gr.* (*Beitr. z. Gesch. d. Phil. d. M.-A.* IV, 5) Münster 1903, 12 A. 11. L. Gaul, *Alberts d. Gr. Verhältnis zu Plato* (*Beitr. z. Gesch. d. Philos. d. M.-A.* XII, 1) Münster 1913. 22 ff.

Kreise gehörte der Verfasser des „Asclepius“ an, ferner Macrobius, der in Plato die Wahrheit geradezu verkörpert sah[1], sowie Chalcidius, bei dem man las, daß die platonische Lehre die allein richtige, ja sogar von der Wahrheit selbst inspirierte sei[2]. Und was den vom frühen Mittelalter schon so hoch geschätzten Boëthius anbelangt, so hat dieser zwar auf Grund der Ansicht, daß Aristoteles mit Plato in allen wesentlichen Punkten übereinstimme, eine Synthese der Lehren beider beabsichtigt[3], tatsächlich aber ist er auf metaphysischem Gebiete vom Platonismus ausgegangen, den er höchstens durch neupythagoreische Elemente ergänzte.

In der gleichen Richtung wurde man auch durch die „sancti“, die kirchlichen Autoritäten, beeinflußt; die ganze bisherige Entwicklung innerhalb der christlichen Zeit sprach ungleich mehr für Plato als für Aristoteles. Dem vom Göttlichen und Überirdischen so tief erfüllten Bewußtsein dieser Periode war die auf das Ewige und Intelligible gerichtete Denkweise, der weltflüchtige, transzendente und extrem spiritualistische Zug des Platonismus ungleich verwandter als das mehr den Problemen des Diesseits zugewandte, empirischere Philosophieren des Aristoteles. Daß gerade die Häretiker dieser Zeit sich zur Verteidigung ihrer theologischen Anschauungen der aristotelischen Philosophie bedienten[4], trug auch

---

[1] *In somn. Scip.* I, 6, 23: scimus secundum Platonem id est secundum ipsius veritatis arcanum. I, 8, 5: Sed Plotinus inter philosophiae professores cum Platone princeps.

[2] Vgl. Switalski, *Des Chalcidius Kommentar zu Platos Timaeus* (*Beitr. z. Gesch. d. Philos. d. M.-A.* III, 6), Münster 1902, 14. — Charakteristisch für den Vorzug, welchen auch Cicero dem Plato Aristoteles gegenüber gibt, ist, wenn er *Tusc. disp.* I, 10, 22 schreibt: Aristoteles longe omnibus (Platonem semper excipio) praestans et ingenio et diligentia. Seine Wertschätzung Platos bezeugt 17, 38: *A.* Errare me hercule malo cum Platone, quem tu quanti facias scio et quem ex tuo ore admiror, quam cum istis vera sentire. *M.* Macte virtute! ego enim ipse cum eodem isto non invitus erraverim.

[3] *In libr. de interpret. ed. sec.* II, 3 (*PL* 64, 433 D, p. 80, 1—6 Meiser): non equidem contempserim Aristotelis Platonisque sententias in unam quodammodo revocare concordiam, eosque non ut plerique dissentire in omnibus, sed in plerisque et his in philosophia maximo consentire demonstrem. Die Ansicht, daß zwischen Plato und Aristoteles keinerlei Widerspruch vorliegt, scheint bei den Neuplatonikern ziemlich verbreitet gewesen zu sein. Sie findet sich z. B. auch bei Simplicius (Zeller, *Philosophie der Griechen* III[4], 910 2 f.)

[4] Grabmann, *a. a. O.* I, 92 ff.

nicht dazu bei, das allgemeine[1] Urteil dieser gegenüber günstiger zu stimmen. Für die hohe Verehrung, welche man Plato dagegen zollte, spricht zur Genüge der Umstand, daß nicht wenige der Kirchenschriftsteller dieser Zeit auf Grund der Beziehungen, welche sie zwischen der platonischen Philosophie und der christlichen Offenbarung entdeckten, die Ansicht aussprachen, Plato habe aus dem alten Testament geschöpft und in Ägypten den Propheten Jeremias gehört[2].

Noch klarer wird das Verhältnis der Patristik zu den beiden Griechen, wenn wir nach den Quellen ihrer Philosophie fragen. Als solche nämlich scheidet sowohl Aristoteles wie auch die zeitgenössische peripatetische Schule aus, welche in gelehrten exegetischen Arbeiten aufgehend, dem philosophischen Leben selber fremd gegenüberstand. Wo aristotelische Begriffe und Sätze aufgenommen worden sind, erklärt diese Rezeption sich dadurch, daß sie in den allgemeinen wissenschaftlichen Besitz der Zeit oder zum mindesten in das neuplatonische System übergegangen waren. Dagegen bildet mit dem Stoizismus der Platonismus die wichtigste philosophische Quelle für die Patristik. An der Bedeutung dieser Tatsache ändert nichts, daß die Form, in der er vertreten wurde, entsprechend dem allgemeinen Gange der zeitgenössischen Philosophie eine verschiedene war, daß er zunächst mit stoischen und neupythagoreischen Elementen verschmolzen in eklektischer Fassung sich bemerkbar machte, daneben als Philonismus auftrat und schließlich als Neuplatonismus großen Einfluß ausübte[3]. Von ganz besonderem Wert für Urteil und Standpunkt der Frühscholastik war es, daß der von ihr so hoch verehrte Augustinus von einem (neuplatonisch gefärbten) Platonismus ausgegangen war. Wie bei manchem anderen Kirchenschriftsteller, so fand man auch bei ihm

---

[1] Charakteristisch hierfür ist u. a. das Verhalten des einem eklektischen Platonismus huldigenden Bischofs von Emesa Nemesius, der dort, wo er in seinem psychologischen Abriß *Περὶ φύσεως ἀνθρώπου* Aristoteles folgt, es wohlweislich unterläßt, dessen Namen zu erwähnen, dies aber wohl tut, wenn er zu Gunsten Platos gegen ihn polemisiert. Vgl. Domański, *Die Psychologie des Nemesius* (*Beitr. z. Gesch. d. Philos. d. M.-A* III, 1), Münster 1900, XV f.

[2] Grabmann, *a. a. O.* I, 72.

[3] Näheres bei Cl. Baeumker, *Die patristische Philosophie* in: *Allgemeine Geschichte der Philosophie* (*Die Kultur der Gegenwart* Teil I Abt. V) 2. Aufl., Berlin 1913, 276—282.

Plato den Vorzug vor Aristoteles ausdrücklich eingeräumt. Dieser ist ihm zwar auch ein Mann von hervorragendem Geiste, an Beredsamkeit dem Plato nachstehend, viele aber leicht übertreffend[1]; jener aber gilt ihm als der erste unter allen heidnischen Denkern, als der, welcher die übrigen vollständig verdunkelt[2]. Es mag u. a. hier noch kurz auf den für die mittelalterliche Mystik grundlegenden Dionysius, den Pseudo-Areopagiten, hingewiesen sein, dessen schon im neunten Jahrhundert von Johannes Scotus übertragenen Schriften von den Gedanken des Plotin und Proklus erfüllt sind. Wehte so auch aus den Werken der theologischen Autoritäten ein lebendiger Platonismus, die größte Begeisterung für dessen Begründer entgegen, was war natürlicher, als daß man selbst das Bewußtsein der alles überragenden Größe Platos und den Geist seiner Lehre in sich aufnahm!

Schließlich darf bei einer Klärung der ganzen Sachlage nicht unerwähnt bleiben, daß die Überlieferung der Frühscholastik einzelne Lehren als aristotelisch übermittelte, welche für das christliche Bewußtsein unannehmbar waren. Dadurch wurde aber zugleich der Ruf der ganzen Weltanschauung des Aristoteles gefährdet. Ein solcher Stein des Anstoßes war seine deistische Auffassung vom Verhältnis von Gott und Welt, welche die Gottheit unbekümmert um das Schicksal des geschöpflichen Seins nur sich selbst leben läßt. Man hielt ihn für einen ausgesprochenen Leugner des Waltens der göttlichen Vorsehung hienieden, für einen Vertreter des kosmologischen und psychologischen Determinismus. Es kam dann weiter seine Lehre von der Ewigkeit der Welt hinzu. Höchst irriger Weise meinte man auch, daß seine Auffassung der Seele als Form des Leibes diese zu einem bloßen Akzidenz des letzteren mache und

[1] *De civit. Dei* VIII, 12: Aristoteles, Platonis discipulus, vir excellentis ingenii et eloquio Platoni quidem impar, sed multos facile superans. Dieses Dictum findet sich bei den Späteren wörtlich wieder; vgl. Joh. von Salisbury, *Policr.* VII, 6 (*PL* 199, 647C Webb II, 111).

[2] *De civit. Dei* VIII, 4: Inter discipulos Socratis non quidem immerito excellentissima gloria claruit, qui omnino ceteros obscuraret, Plato . . . Platonem ceteris philosophis gentium longe recteque praelatum . . . Auch Augustin glaubte *De doctr. christ.* II, 34 an die oben erwähnte Auffassung über die Beziehungen Platos zum Alten Testament, nicht mehr aber *De civit. Dei* VIII, 11.

darum den Glauben an ihre Selbständigkeit, Immaterialität und Unsterblichkeit untergrabe. Wenn man, wie dies gewöhnlich der Fall ist, meint, daß diese Vorwürfe erst im Anschluß an das Bekanntwerden der arabischen Literatur, speziell der Kommentare des Averroës, im Anfang des dreizehnten Jahrhunderts erhoben wurden, so ist dies ein großer Irrtum, ganz abgesehen davon, daß die betreffenden dem Aristoteles beigelegten Ansichten sich zum Teil bei dem wohl erst gegen die Mitte jenes Jahrhunderts hin zugänglich gewordenen „Kommentator" gar nicht finden, sondern Avicenna und Maimonides angehören. Daß jene Lehren dem frühen Mittelalter bereits bekannt waren und zwar auf Grund von Quellen, die ihm von Anfang an vorlagen, wird noch im folgenden später nachgewiesen werden.

II. Abschnitt.

Verhältnis zur aristotelischen Logik.

Es wäre verfehlt, wenn man aus der Tatsache, daß sich die Denker der Frühscholastik auf real-philosophischem Gebiete der Führerschaft Platos überließen, gleich schließen wollte, daß Aristoteles sich bei ihnen überhaupt keines Ansehens erfreute oder daß er dieser Zeit ein völlig Unbekannter war.

In derjenigen philosophischen Disziplin, mit deren Betrieb die mittelalterliche Philosophie überhaupt begann, in der Logik galt Aristoteles von Anfang an als der Führer. Das nämliche Schicksal, das ihm im Orient bei Syrern wie Arabern begegnet war, in sachlich-philosophischen Fragen hinter Plato zu rangieren, dagegen auf dialektischem Gebiet als erste Autorität anerkannt zu werden, wiederfuhr ihm auch in der frühscholastischen Spekulation im Abendland. Diese Rezeption der aristotelischen Logik erklärt sich freilich sehr einfach dadurch, daß sie sich der antike Neuplatonismus selbst angeeignet hatte und hier die Vermittlerrolle spielte. Auf formal-philosophischem Gebiete sah man sich einfach auf Aristoteles angewiesen. Sind vor seinem Auftreten nur „Anfänge" der Logik zu verzeichnen, so war nach ihm in der ganzen Zwischenzeit nichts Neues hinzugefügt worden. Es fehlte übrigens

der Frühscholastik auch nicht das Bewußtsein, nach dieser Hinsicht absolut von Aristoteles abhängig zu sein. Einen charakteristischen Beleg bietet eine Äußerung Abälards. Er konstatiert bei der Erwähnung einer Meinungsverschiedenheit zwischen Plato und Aristoteles in der Bestimmung des Relativen zwar die Möglichkeit eines Mittelweges zwischen den einander entgegengesetzten Anschauungen beider, lehnt dessen Beschreitung aber mit der Motivierung ab, daß, wenn man einmal erst anfange, von Aristoteles in der Logik abzuweichen, man dann überhaupt nicht mehr wisse, was man noch tun solle [1].

Keinerlei Zweifel besteht darüber, daß den christlichen Schulen des frühen Mittelalters für das Studium der aristotelischen Logik durch Übersetzungen des Boëthius die direkten Quellen von Anfang an zur Verfügung standen, dagegen besteht keine Übereinstimmung betreffs der Frage, in welchem Umfange dieses der Fall war. Einig ist man sich, daß Boëthius, abgesehen von sonstigen Arbeiten zur Logik (einer Übersetzung der Isagoge des Porphyrius, einen doppelten Kommentar hierzu, einem Kommentar zur Topik Ciceros und einer Reihe selbständiger Abhandlungen) die „Kategorien“ und *De interpretatione* übersetzt und zu beiden aristotelischen Schriften Kommentare, zu letzterer einen elementareren und einen wissenschaftlicheren verfaßt hat. Richtig ist, daß bis zum Anfang des zwölften Jahrhunderts nur diese beiden Schriften des Organons verbreitet gewesen sind. Daraus kann natürlich nicht unmittelbar geschlossen werden, daß Boëthius selber auch nur die erwähnten zwei Schriften übersetzt hat.

Lateinische Übersetzungen der Topik, der beiden Analytiken und der Elenchik soll nach einer Bemerkung in der Chronik des Robert de Monte [2] (nicht von seiner Hand) zum Jahre 1128 Jakob von Venedig aus dem Griechischen hergestellt haben. Von der Wahrheit dieses Berichtes überzeugt, nehmen Schmidlin und Grabmann an, daß diese

---

[1] Abael. *Dial.* I, 2 (*Ouvr. inéd.* publ. p. V. Cousin, Paris 1836, 204): Unde et Aristoteles de imperfectione restrictionis sicut Plato de acceptatione nimiae largitatis culpabilis videtur; uterque enim modum excesserit atque hic quasi prodigus, ille tamquam avarus redarguendus. Sed et si Aristotelem Peripateticorum principem culpare praesumamus, quem amplius in hac arte recipiemus? [2] *MGH* SS. VI, 489. Z. 66 ff.

Übersetzungen auch existieren und zwar sollen sie später irrtümlicherweise in die Basler Ausgabe der Werke des Boëthius 1546 und damit zugleich auch in die Mignesche Ausgabe gelangt sein [1]. In der Tat glaubt Prantl bei der Erörterung der schriftstellerischen Tätigkeit des Boëthius mitteilen zu können: „Wir besitzen noch seine Übersetzungen der *Analytica priora* und *posteriora*, der Topica und *Soph. Elenchi* des Aristoteles" [2]. Ihm sind dann nicht nur Philosophiehistoriker, wie Überweg [3], Zeller [4], sondern auch Philologen gefolgt, so noch neuerdings der mit der Ausgabe des Boëthius in der Sammlung lateinischer Kirchenschriftsteller der Wiener Akademie betraute Samuel Brandt [5]). Gegenüber dieser Vertrauensseligkeit machte sich, nachdem schon C. Schaarschmidt [6], Val. Rose [7] an dem boëthianischen Charakter jener Übertragungen gezweifelt und später Schmidlin [8] die Frage ihres Ursprungs herührt hatte, bei den damit bekannten Fachmännern zum Teil eine skeptische Stimmung gegenüber der Auffassung geltend, daß Boëthius die drei größeren Schriften des Organons gleichfalls übersetzt hat [9].

---

[1] Grabmann, *a. a. O.* II, 72 bezüglich Schmidlin s. weiter unten A. 8.

[2] *Gesch. d. Logik im Abendlande* I, 680.

[3] *Grundriß der Geschichte der Philosophie* II[9], 151.

[4] *Die Philosophie der Griechen* III[4], 2 924 A. 2.

[5] *Entstehungszeit und zeitliche Folge der Werke des Boëthius*, in: *Philologus* N. F. XVI. Es sei z. B. auf die Erörterung der *Sophistici elenchi* hingewiesen, in der es heißt: „In der Übersetzung ist (wenigstens nach der Baseler Ausgabe, da die Ed. princeps die Übersetzung der Soph. el. ebensowenig wie die der beiden Analytica und Topik enthält) das Werk in zwei Teile geteilt" usw. (262). [6] *A. a. O.* 120. [7] *A. a. O.* 382.

[8] *Die Philosophie Ottos von Freising* in: *Philosophisches Jahrbuch der Görres-Gesellschaft* XVII (1905) 168f. Danach ist die Übersetzung Jakobs im 15. Jahrh. von Johannes Argyropulos in besseres Latein umgegossen und in dieser Fassung in die oben erwähnte Basler und Mignesche Ausgabe hineingekommen. Indessen scheint die Ansicht Schmidlins nach Parth. Minges (in seiner Besprechung von De Wulf, *Gesch. d. mittelalterl. Philos.*, übers. von Eisler, im *Philos. Jahrb. d. Görres-Gesellschaft* XXVII (1914) 225 „teilweise falsch, teilweise zu viel gesagt". Der in Frage stehende Humanist hat, wie mir der geschätzte Gelehrte auf Grund seiner Untersuchungen mitteilen konnte, aus der sog. *Logica nova* die *Analytica posteriora* und die 7 ersten Kapitel der *Analytica priora* übersetzt und zwar selbständig, nicht die *Elenchi* und *Topica*; ob er diese beiden nicht wenigstens überarbeitet hat, steht dahin.

[9] Vgl. M. Grabmann, *a. a. O.* II, 71f.

Erhalten sind uns solche Übersetzungen wohl nicht. Indessen läßt sich nachweisen, daß er die beiden Analytiken und die Topik übertragen hat; bezüglich der Elenchen wird man es dementsprechend dann vermuten können. Was die beiden erstern Werke betrifft, so setzt jedenfalls sein Selbstzeugnis jedem Zweifel Schranken[1]. Von einer Übersetzung der Topik weiß auch Cassiodor zu berichten[2]. Boëthius kommt ferner selbst auf einen Kommentar zu sprechen, den er zu dieser Schrift verfaßt hat[3]. Auf was für Übertragungen sollte sich denn auch jener Nachsatz in der Chronik des Robert de Monte beziehen, in der es heißt, daß der Kleriker Jakob von Venedig die Topik, die Analytiken und die Elenchen aus dem Griechischen ins Lateinische übertrug und kommentierte, obwohl man eine alte Übersetzung der nämlichen Bücher besaß? Ferner läßt die Analyse der Schrift *De eodem et diverso* des Adelard von Bath gleichfalls annehmen, daß dieser das ganze Organon kannte[4]. Von den im zwölften Jahrhundert veranstalteten neuen Übertragungen desselben konnte ihm aber noch keine vorgelegen haben, da die Abfassung jenes Traktates in die Zeit zwischen 1105 und 1116 fällt[5]. Auch auf einen Ausspruch des Johann von Salisbury fällt durch die Annahme einer boëthianischen Übersetzung der Topik erst Licht. Nachdem dieser Autor den Wert der Topik für die Bildung des Verstandes hervorgehoben, fährt er fort: „Da also der Nutzen der Topik so klar vor Augen liegt, wundere ich mich, weshalb das Buch des Aristoteles mit den anderen (gemeint können damit doch zunächst nur logische Schriften, also die Analytiken und Elenchik sein!) seitens der Vorfahren solange unbenützt geblieben ist, so daß es ganz oder fast außer Gebrauch kam, bis es in unserer Zeit durch die Be-

[1] Vgl. *In top. Cic.* l. I (*PL* 64, 1051 B): Quod qui priores posterioresque nostros Analyticos, quos ab Aristoteles transtulimus, legit minime dubitat. *De diff. top.* l. I (1173 D): Singula vero pro qualitate operis diligentius vel his octo voluminibus expedita sunt, quibus Aristotelis *Topica* in Latinam vertimus orationem. Vgl. Schaarschmidt, *a. a. O.* Mandonnet *a. a. O.*

[2] *De art. ac. discipl. lib. litter.* c. 3 (*PL* 70, 1202): Boëthius patricius eadem *Topica* Aristotelis octo libris in Latinum vertit eloquium.

[3] *De diff. top.* l. IV (1216 D): Quo autem modo de his dialecticis rationibus disputetur, in his *commentariis* quos in Aristotelis *Topica* a nobis translata conscripsimus, expeditum est.

[4] Vgl. Willner, *a. a. O.* 97.

[5] Überweg, *Grundriß* II[9], 218.

geisterung eines fleißigen Genies gleichwie vom Tode oder vom Schlafe erweckt worden ist“ [1]. Zu einer solchen Verwunderung würde Johann schwerlich Anlaß gehabt haben, wenn die Topik damals zum ersten Male zugänglich gemacht worden wäre. Wer aber sollte von älteren Übersetzern anders als Boëthius in Betracht kommen, zumal ausdrückliche Zeugnisse, daß er auch den übrigen Teilen des Organons seine Vermittlertätigkeit zugewandt hat, vorliegen!

Merkwürdigerweise spricht sich weder jene Chronik noch auch Johann selbst über den Ursprung jener bereits vorhandenen Übersetzungen aus. Sollte die Autorschaft des Boëthius für die betreffenden Übersetzungen im zwölften Jahrhundert nicht mehr bekannt gewesen sein? Noch eine andere Frage entsteht. Nehmen wir an, daß der Neuplatoniker nicht nur die Kategorien und *De interpretatione* übersetzt hat, so werden wir eine Erklärung vor allem dafür suchen, warum nur diese, nicht aber auch jene anderen Teile des Organons in frühscholastischer Zeit im Gebrauch gewesen sind. Möglich ist ja, daß es zunächst an dem nötigen Verständnis gefehlt hat, daß diese Schriften deshalb nicht näher beachtet wurden und schließlich in Vergessenheit gerieten; wenn noch die hervorragendsten Geister des zwölften Jahrhunderts über die Schwierigkeiten klagen, welche ihnen die neu bekannt gewordenen logischen Werke des Aristoteles, speziell die Analytiken [2] bereiteten, um wie viel mehr mußte dies für das ungleich weniger geschulte Denken der Vorzeit zutreffen. Wahrscheinlicher aber ist es, daß Zufälligkeiten eine Rolle gespielt haben, deren Ermittlung uns heute kaum mehr möglich sein dürfte.

Jedenfalls aber kam es in der ersten Hälfte des zwölften Jahrhunderts zu der schon erwähnten neuen Übertragung der bis dahin noch nicht weiter bekannten Teile des Organons, welche nach der Notiz in der Chronik des Robert de Monte zum Jahre 1128 Jakob von Venedig aus dem Griechischen veranstaltet haben soll,

[1] *Metal.* III, 5 (*PL* 199, 902 CD): Cum itaque tam evidens sit utilitas topicorum, miror quare cum aliis a maioribus tamdiu intermissus sit Aristotelis liber, ut omnino aut fere in desuetudinem abierit, quando aetate nostra diligentis ingenii pulsante studio, quasi a morte vel a somno excitatus est.

[2] Vgl. Johann von Salisbury, *Metal.*, VI, 3 (*PL* 199, 917 CD).

und damit zur Verbreitung der betreffenden logischen Schriften des Aristoteles. Dieser Übersetzung folgte eine weitere gleichfalls aus dem Griechischen durch den als Plato-Übersetzer schon erwähnten Henricus Aristippus. Diese konnte freilich die zuerst erwähnte neue und damals schon verbreitete nicht mehr verdrängen [1]. Die *Analytica posteriora* speziell hat außerdem noch Gerhard von Cremona († 1187) aus dem Arabischen ins Lateinische übertragen. Hatte schon Adelards Traktat *De eodem et diverso* in zusammenhangsloser Weise kurze Mitteilungen aus vorher noch nicht benützten Teilen des Organons gemacht, so hat diese dann nach Clervals bekannter Darstellung [2] mit der alleinigen Ausnahme der *Analytica posteriora* Thierry von Chartres durch sein ungefähr 1135—1141 abgefaßtes *Heptateuchon*, das im Rahmen der artes liberales das weltliche Wissen jener Zeit zusammenfassen sollte, näher in die Schule einführt. Von dem 1154 gestorbenen Gilbertus Porretanus wurde die Analytik bereits als ein weit verbreitetes Werk erwähnt [3].

Das Bekanntwerden der „logica nova" steigerte das Ansehen, welches Aristoteles als Logiker von Anfang an besaß, noch um ein Bedeutendes. Der Bischof Otto von Freising, der zuerst über die einzelnen Teile des gesamten Organons berichtete und die Übersetzungen der Topik, Analytik und Elenchik durch Jakob von Venedig nach Deutschland brachte, stellte dem Plato als Metaphysiker ausdrücklich den Aristoteles als Logiker an die Seite mit der Motivierung, daß er den Philosophen mit einer Wissenschaft ausrüste, welche ihn nicht nur zur Erkenntnis der Wahrheit, sondern auch zur Vermeidung des Irrtums befähigt [4].

Am gründlichsten und ausführlichsten aber hat sich von seinen Zeitgenossen Johann von Salisbury mit der Analyse,

[1] Rose, *Die Lücke im Diogenes Laertius usw.* in *Hermes* I (1866) 381 f. Vgl. hierzu Webb im Vorwort S. XXIII—XXVII seiner Ausgabe des *Policraticus*. Grabmann, *a. a. O.* 66 f.

[2] *L'enseignement des arts libéraux à Chartres et à Paris dans la première moitié du XIIe siècle d'après l'Heptateuchon de Thierry de Chartres. Congrès scientifique international des catholiques tenu à Paris 1888* II, 277—296. Ders., *Les Écoles de Chartres au moyen âge.* (Chartres 1895) 220 ff. Vgl. Grabmann, *a. a. O.* II. 67 f.

[3] *De sex principiis* (*PL* 188, 1268 A): qui cetera desiderant, ad librum qui *Analytica* inscribitur remittendi sunt.

[4] *Chron* 2, 8 (*MGH* S. S. XX, 147). Vgl. Schmidlin, *a. a. O.* 195. Grabmann, *a. a. O.* 68 f.

Darstellung und Würdigung der ganzen aristotelischen Logik beschäftigt [1]. Wohl wiederholt er gelegentlich gewisse traditionelle Klagen über die Spitzfindigkeit und Dunkelheit des Philosophen, Unklarheit in terminologischer Hinsicht macht er ihm zum Vorwurf [2], auch mit seinem Charakter ist er nicht ganz zufrieden, Widerspruchsgeist und zu großen Ehrgeiz hält er ihm vor [3], aber er ist sich seiner Genialität voll bewußt und findet nicht Worte genug, um seiner Begeisterung Ausdruck zu geben. „Die Sonne schien“, heißt es an einer Stelle, „an dem Tage vom Himmel gefallen zu sein, an welchem Plato der Fürst der Philosophen starb. Diejenigen, welche sich in ihrem Streben dem Throne der Weisheit, auf dem er so lange den Vorsitz gehabt, genähert hatten, brachen in Wehklagen aus, als ob die Leuchte der Welt erloschen sei. Als nun sein Schüler Aristoteles, ein Denker von hervorragendem Geiste, Plato zwar an Beredsamkeit nicht ebenbürtig, vielen aber leicht überlegen [4], sein Nachfolger wurde, da erstrahlte er wie das Morgen-

[1] Näheres s. bei Prantl, *a. a. O.* II, 232 ff., Schaarschmidt, *a. a. O.* 303 ff., Grabmann, *a. a. O.* II, 441 ff.

[2] *Metal.* IV, 3 (*PL* 199, 917): Unde qui Aristotelem sequuntur, in turbatione nominum et verborum et intricata subtilitate, ut suum vindicent, aliorum obtundunt ingenia, partem pessimam mihi praeelegisse videntur. *A. a. O.* III, 8 (p. 906 D) wirft er ihm argutiae, *Policr.* IV, 3 (p. 518 B Webb I, 243) astutiae vor. Diese Klagen finden sich in der mittelalterlichen Literatur längst schon vor dem Bekanntwerden der „logica nova.“ Wie Prantl *a. a. O.* II, 50 A. 196 bzw. 71 erwähnt, sprach schon im 10. Jahrhundert ein gewisser Gunzo von „Aristolelis in l. Periermeneias aut nostris vix temporibus tentata aut non perspecta obscuritas, und stellte gegen Ende des 11. Jahrhunderts ein unbekannter Autor gelegentlich den Aristoteles und Cicero mit den Bezeichnungen „Labyrinth“ und „Palast“ einander gegenüber. Diese Vorwürfe gehen auf antike Vorbilder zurück. Vgl. Boëthius, *De syll. cat.* l. I (*PL* 64, 793 C): si quid suo more Aristoteles nominum verborumque mutatione turbavit. Chalcidius, *In Plat. Tim.* c. 322 (Wrobel, 346): Iuxta dicentem fit obscuritas cum vel studio dataque opera dogma suum velat, ut fecerunt Aristoteles et Heraclitus.

[3] Diese Vorwürfe entstammen offenbar dem Sündenregister, welches die heidnischen und christlichen Gegner des Aristoteles zusammengestellt hatten. Vgl. *Enthet.* v. 859—862 (*PL* 199, 883 f.):

> Plurima cum recte doceat, tamen errat in illo,
> Quod semper reliquis obvius ire parat;
> Nam licet in summis fuerit praeclarus habendus,
> Captator laudis immoderatus erat.

[4] Diese Charakterisierung ist wörtlich Augustin entlehnt. S. S. 9.

gestirn den Menschen und durch die Lehren seiner vielteiligen Philosophie gleichsam wie mit Strahlen seiner Weisheit den Erdkreis und das Dunkel von dem geistigen Auge verscheuchend, befähigte er den Verstand zur Wahrheitserkenntnis“ [1]. Ist seinen Zeitgenossen Plato der Philosoph, so bemerkt Johann wiederholt, daß dieser Ehrenname dem Aristoteles gebühre, dessen Lehre, wie er hervorhebt, nicht nur die Logik, sondern auch Physik und Ethik umfaßte [2]. Aus ihm, der allen artes Anfang und Ende gegeben [3], schien ihm Apollo selber zu sprechen [4]. Nicht nur in rein logischen, sondern auch in sonstigen erkenntniswissenschaftlichen Fragen zeigt sich die Bewunderung, welche Johann dem Aristoteles zollte, insofern praktisch, als er sich stark an ihn anschloß. Seine Stellung im Universalienstreit [5] bestimmte er durch die ausdrückliche Erklärung, daß er hier den Standpunkt des Aristoteles vertrete, möge auch Plato eine bedeutsame Schar von Philosophen und sowohl Augustin als auch andere christliche Lehrer zu Anhängern seiner Anschauung haben [6]. Ein deutlicher aristote-

[1] *Policr.* VII, 6 (p. 647 CD) Webb II, 111 f.

[2] *A. a. O.*: Tractavit quidem omnes philosophiae partes et praecepta dedit in singulas sed prae ceteris sic rationalem redegit in ius suum ut a possessione illius videatur omnes alios exclusisse. Ita tamen in aliis viguit, ut commune nomen omnium philosophorum antonomasice, id est excellenter, sibi proprium esse meruerit. Vgl. *Metal.* II, 16 (p. 873 C). *Enthet* v. 825-828, (p. 983):

. . . facultates tres famulantur ei (ss. Aristoteli):
Physicus est moresque docet, sed logica servit
Auctori semper officiosa suo.
Haec illi nomen proprium facit esse, quod olim
Donat amatori sacra Sophia suo.

[3] *A. a. O.* v. 851—853 (p. 983):

Si quis Aristotelem primum non censet habendum,
Non reddit meritis praemia digna suis.
Cunctis principium finemve dedisse probatur
Artibus; evincit, quicquid habere cupit.

[4] *A. a. O.* v. 857 f.:

Quicquid enim docuit, docuisse putatur Apollo
A quo progenitum fabula graeca refert.

[5] Vgl. Schaarschmidt, *a. a. O.* 323 ff.

[6] *Metal.* II, 20 (p. 888 BC): Unde licet Plato coetum philosophorum grandem et tam Augustinum quam alios plures nostrorum in statuendis ideis habeat assertores, ipsius tamen dogma in scrutinio universalium nequaquam sequimur, eo quod hic Peripateticorum principem Aristotelem dogmatis huius principem profitemur.

lischer Einschlag macht sich auch, wie noch später näher zu konstatieren sein wird, in erkenntnispsychologischem Zusammenhange geltend. Auf metaphysischem Gebiet dagegen folgte er noch wie seine Zeitgenossen Plato.

Daß die Bewunderung der logischen Leistungen des Aristoteles im weiteren Verlaufe des zwölften Jahrhunderts keine Verminderung erfuhr, das zeigt zur Genüge, wenn der um das Todesjahr Johanns (1180) in Paris lehrende Alexander Neckham ausruft, es sei ebenso überflüssig, das Genie des Aristoteles zu rühmen, wie das Sonnenlicht mit Fackeln zu unterstützen [1].

Es kann nicht die Aufgabe der vorliegenden Untersuchung sein, jetzt näher zu schildern, wie die Frühscholastik sich die aristotelische Logik im einzelnen zu eigen machte. Abgesehen davon, daß nach dieser Hinsicht Prantls bekannte Darstellung genügend Auskunft gibt, liegt auch hier keinerlei Anlaß vor; denn an der Bewertung der aristotelischen Logik hat sich im dreizehnten Jahrhundert nichts geändert, die Wandlung der Anschauungen bezieht sich nur auf das materiell-philosophische Gebiet. Wohl aber erschien es durch den Zusammenhang geboten, die Tatsache der sofortigen Rezeption der Logik und den Umfang ihrer Vermittlung zu berühren; in Verbindung damit ließ sich indirekt und auch durch direkte Äußerungen das Ansehen erkennen, welches sich Aristoteles nach dieser Seite hin unbedingt erfreute.

Diese Autorität mußte auch seinen sachlich-philosophischen Lehren von vornherein ein gewisses Interesse sichern. Es fragt sich, ob solche dem frühen Mittelalter bekannt waren.

---

[1] *De nat. rer.* c. 174 (ed. Th. Wrigtht, *Rer. Brittan. med. aev. script.* 34, 309): Ingenium Aristotelis commentare superfluum esse censeo, quia supervacuis laborat impendiis, qui solem nititur facibus iuvare. (Zum Leben des Alexander Neckham vgl. Ch. H. Haskins, *A List of Text-books from the close of the twelfth Century*, in: *Harvard Studies in Classical Philology* XX [1909] 75 ff. und Cl. Baeumker, *Die Stellung des Alfred von Sareshel (Alfredus Anglicus) und seiner Schrift de motu cordis in der Wissenschaft des beginnenden XIII. Jahrhunderts.* (*Sitz.-Ber. d. Bayr. Ak. d. W. Phil.-hist. Cl.*, 1913, 9. Abh.) 28 f. Alexander starb 1217, nicht, wie früher meist angenommen wurde, 1227.

III. Abschnitt.

Verhältnis zu den materiell-philosophischen Lehren des Aristoteles.

Vorbemerkungen.

Bis etwa in die letzten zwei Jahrzehnte des zwölften Jahrhunderts hinein entbehrte die Frühscholastik die materiell-philosophischen Schriften des Aristoteles[1]. Aus diesem Umstande darf jedoch nicht gleich geschlossen werden, daß die Kenntnis, welche dem frühen Mittelalter bezüglich der aristotelischen Philosophie zukommt, sich überhaupt nur auf deren formalen Teil erstreckte. Selbstverständlich war es mit der Einsicht in seine metaphysischen, kosmologischen, psychologischen und ethischen Theorien ungleich schlechter bestellt wie mit dem Einblick in seine Logik; aber was von größter Wichtigkeit, man befand sich auch nach dieser Seite hin trotz Mangels der originalen Schriften nicht in völliger Unkenntnis. Wie wir sehen werden, ist man auf indirektem Wege mit einem ganz stattlichen Material sachlich-philosophischer Begriffe des Aristoteles bekannt geworden.

Der wichtigste Vermittler ist Boëthius gewesen; dann kommen noch Chalcidius, Macrobius, Cicero, Seneca, Valerius Maximus, Ambrosius, Augustinus, Marcianus Capella und andere in Betracht. Einige metaphysische und psychologische Begriffe verdankte man auch den logischen Schriften des Aristoteles selber. Man kannte und besaß diese Lehren und Sätze nicht nur, sondern man verwertete sie auch in dem systematischen Aufbau der eigenen Anschauungen. Nicht immer ist das der Fall, aber doch vielfach. Wo es zur Ablehnung kommt, liegen vielfach Mißverständnisse auf Grund mangelhafter Überlieferung vor, welche dann ihre Bekämpfung erklären.

[1] Vgl. Mandonnet, *a. a. O.* p. 13 und A. 1 n. 2°; ferner Cl. Baeumker, *a. a. O.* 30 u. speziell 35 A. 3 u. 44 A. 1, wo auf die von Mandonnet bzw. Denifle behauptete frühe Benutzung von *De anima* durch Simon von Tournai (†1216) bzw. der Metaphysik durch diesen und Peter von Poitiers (†1205) kritisch Bezug genommen wird. Vgl. von demselben Verfasser: *Zur Rezeption des Aristoteles im lateinischen Mittelalter*, in: *Philos. Jahrb. der Görres-Gesellsch.* XXVII (1914), 478 ff.

1. Kapitel.

Verhältnis zur aristotelischen Metaphysik.

Von metaphysischen Anschauungen des Aristoteles war zunächst durch seine eigene Schrift *De categoriis*[1], durch die erläuternden Ausführungen des Boëthius[2], wie auch durch die pseudoaugustinische Schrift über die Kategorien[3] die wichtige Lehre von den zehn obersten Gattungen des Seienden allgemein bekannt. Auf Grund der Stellung, welche die Kategorienlehre auch in der Logik einnimmt, und der Pflege, welche gerade dieser philosophischen Disziplin durch ihre Aufnahme in den Zyklus der sieben freien Künste in der Frühscholastik von vornherein zuteil wurde, ist ihr sofort Aufmerksamkeit geschenkt worden; man folgte dabei im übrigen nur dem Beispiel der Patristik, der die Kategorienlehre infolge ihrer Aufnahme in das neuplatonische System etwas geläufiges war[4]. So hat sich z. B. bereits der Stammvater der französischen und deutschen Philosophie Alcuin in seinem logischen Kompendium mit der Erläuterung der einzelnen Kategorien beschäftigt[5]. Ausgedehnte Erörterung fand sie bei Johannes Scotus oder Eriugena, der von den zehn Kategorien des Aristoteles ausging, mit deren bloßer Adoption sich aber nicht begnügte, sondern noch weitere hinzufügte[6]. Im zwölften Jahrhundert aber begegnet uns diese aristotelische Lehre als Gegenstand lebhaftester Kontroverse, insofern sowohl die Berechtigung der Unterscheidung von Substanz und Akzidenz bestritten wurde, wie auch Meinungsverschiedenheiten über den Charakter einiger Kategorien, so insbesondere der der Relation auftauchten[7]. Dabei beschränkte man sich keineswegs etwa nur auf theoretische Erörterungen,

---

[1] c. 14. [2] *In categ. Arist.* l. IV. (*PL* 64, 159 ff.).

[3] Der genaue Titel: *Categoriae decem ex Aristotele decerptae.*

[4] Vgl. z. B. Augustin *Confess.* IV, 16, 28: . . . cum in manus meas venissent Aristotelica quaedam quas appellant decem categorias . . .

[5] *De dial.* c. 3—10 (*PL* 101, 954 ff.). Vgl. Prantl, *a. a. O.* II, 15.

[6] Vgl. Johannes Huber, *Johannes Scotus Erigena*, München, 1861. 273 ff.

[7] Näheres bei Prantl, *a. a. O.* II, 152 ff. 188. S. auch in der vorliegenden Abhandl. 11. Für Johannes von Salisbury, der sich die Kategorien zu eigen machte, s. *Metal.* II, 20; III, 3 (*PL* 199, 882, 895 f.) *Policr.* II, 18 (439). Vgl. Schaarschmidt, *a. a. O.* 231.

sondern machte auch praktisch von den kategorialen Unterscheidungen Gebrauch; so operierten mit der Gegenüberstellung von Substanz und Akzidenz z. B. Abälard und Petrus Lombardus nach dem Beispiel Augustins in ihren Bestimmungen über Wesen und Eigenschaften Gottes[1], Alanus in seiner Eucharistielehre[2]. Auch war den Denkern dieser Zeit durch die erwähnte logische Schrift des Aristoteles wie auch gleichfalls durch indirekte Quellen, Boëthius, Cassiodor, die pseudo-augustinische Schrift über die Kategorien, die peripatetische Annahme einer doppelten Bedeutung des Substanzbegriffs, wonach diese im eigentlichen Sinne nur das individuelle konkrete Einzelding, in weiterer Fassung die im Begriffe erfaßte Wesenheit bedeutet, vollständig geläufig, wie z. B. Ausführungen Anselms, Abälards, des Gilbert de la Porrée, Peter von Poitiers, Johann von Salisbury, Wilhelm von Conches und Alanus de Insulis beweisen[3].

Von der aristotelischen Fundamentallehre von Form und Materie kann gesagt werden, daß diese von jeher in der Scholastik einen integrierenden Bestandteil der Spekulation gebildet hat. Als Elemente eines jeden sinnfälligen Dinges werden durchweg Form und Materie angesehen[4]. Wie verbreitet diese durch Boëthius vor allem vermittelten Begriffe bereits in der Frühscholastik waren, kennzeichnet wohl am besten jene Bemerkung Thierrys von Chartres, daß allgemein von den Theologen, Philosophen und Dichtern Form und Materie als die allem Werden und Entstehen zugrunde liegenden Faktoren angesehen würden[5].

Es muß indessen hinzugefügt werden, daß, so geläufig auch dieser Zeit die Unterscheidung von Form und Materie war, sie diese Begriffe doch noch nicht in ihrer völligen Reinheit besaß.

Bei der Bestimmung der Form als solcher durch die Lehrer des zwölften Jahrhunderts ist zunächst das Vorhandensein heterogener Gesichtspunkte zu konstatieren.

---

[1] Espenberger, *Die Philosophie des Petrus Lombardus und ihre Stellung im 12. Jahrh.* (*Beitr. z. Gesch. d. Philos. d. M.-A. III*, 5) Münster 1901, 40.

[2] Baumgartner, *a. a. O.* 41.

[3] Die in Frage kommenden Belege s. bei Baumgartner, *a. a. O.* 39 f. u. Espenberger, *a. a. O.* 38.

[4] Vgl. Baumgartner, *a. a. O.* 47 ff.; Espenberger, *a. a. O.* 31 ff; Schaarschmidt, *a. a. O.* 326.

[5] Mitgeteilt von Hauréau, *Hist. de la philos. scholast.* I, 394.

Von der Betrachtung des Entstehens und Werdens der Dinge ausgehend erblickte man, wie Äußerungen Johanns von Salisbury und Alans dartun, in der Form dasjenige Prinzip, welches als ihnen immanenter Faktor schafft und wirkt, sie erzeugt, verändert, in ihrem Sein erhält [1], sie zu dem macht, was sie eigentlich sind [2].

Von diesem Gesichtspunkte ausgehend unterschieden die erwähnten Autoren im Hinblick auf das verschiedene Resultat der Betätigung der Formen zwischen *formae substantiales* und *accidentales,* von welchen die ersteren durch ihr Hinzutreten zur Materie dem Dinge seine Wesenheit verleihen und letztere seine individuellen Eigenschaften bedingen [3].

Neben dieser von der Betrachtung des Naturgeschehens ausgehenden Betrachtungsweise macht sich noch eine andere, spezifisch logische, geltend. Wie schon aus obiger Bemerkung über die forma substantialis hervorgeht, wird diese, die Form im engeren Sinne, mit der Wesenheit des Dinges gleichgesetzt. Da letztere im Begriffe erfaßt wird, dieser sich aus Teilen, nämlich den einzelnen in ihm verbundenen Merkmalen, zusammensetzt, so nahm man an, daß auch das metaphysische Korrelat, die mit der Wesenheit identifizierte Form aus Teilen, nämlich den den Merkmalen entsprechenden objektiven Eigenschaften des Dinges, besteht. Von diesem Gesichtspunkt aus bestritt Gilbertus Porretanus die Einfachheit des Formprinzips und wollte es als eine Totalität, nämlich als die Summe der einzelnen Teilqualitäten, aufgefaßt wissen [4]. Mit ihm stimmte, wie Baumgartner hin-

[1] Alan. *Anticl.* (*PL* 210, 497 C):
Quae rem conducit vel quae perducit ad esse,
Quae generat, quae mutat eam, quae servat in esse.

[2] Joh. von Salisbury, *Metal.* II, 20 (*PL* 199, 883 C): sicut materia habet ut possit hoc esse aut tantum aut tale, sic et formae habent a conditore ut possint vel hoc vel aliquid facere, puta animal aut lignum aut tantum aut tale.

[3] *Metal.* II, 20 (*PL* 199, 882 D): Formae quoque tam substantiales quam accidentales habent ab ipso ut sint et suos in subiectis operentur effectus. S. im übrigen Baumgartner, *a. a. O.* 55.

[4] *Comm. in libr. de trin.* (*PL* 64, 1270 AB): Cuiuslibet enim subsistentis tota forma substantiae non simplex est . . . ut de aliquo homine tota forma substantiae, qua ipse est perfectus homo et omne genus omnisque differentia, ex quibus est ipsa composita, ut corporalitas et animatio et huiusmodi aliae et denique omnia, quae vel toti illi formae adsunt . . . vel aliquibus partibus eius.

weist[1], der Magister von Lille überein, wenn er die Form als die Summe der Proprietätenansicht, die in ihrem Zusammentreffen dem Subjekt, dem sie inhärieren, ein von jedem anderen Ding verschiedenes Sein verleihen, oder wenn er sie an anderer Stelle kurz als Proprietät bezeichnet. Die Auffassung der Form als Qualität scheint allgemein verbreitet gewesen zu sein; sie läßt sich auch bei Petrus Pictaviensis, Garnerius von Rochefort[2], Petrus Lombardus[3], Johannes Saresberiensis[4] nachweisen. Es ergibt sich somit, daß dem zwölften Jahrhundert der Begriff der Form als eines einfachen, unteilbaren, der Kategorie der Substanz angehörigen Prinzips noch vollständig fehlte. Übrigens steht es mit demjenigen, den das dreizehnte Jahrhundert vor dem literarischen Auftreten Alberts des Großen hatte, nicht besser; bestimmt doch der um 1230 schreibende Bartholomaeus Anglicus die Form als die Differenz, durch die sich etwas von etwas unterscheidet, und überschreitet insofern gleichfalls die Grenzlinie zwischen Substanz und Qualität[5].

Machen wir den Versuch, den Ursachen für diese Mängel in der Erfassung des Formbegriffs nachzuspüren, so ist zu sagen, daß diese in letzter Linie auf gewisse Schwierigkeiten, welche der aristotelischen Lehre hier selber anhaften, zurückzuführen sind und sich als Vergröberungen der betreffenden Inkonsequenzen verstehen lassen.

In seinem Bestreben, das Werden und sich Verändern der Naturdinge zu begreifen, erblickte Aristoteles in der Form dasjenige Prinzip, welches die äußeren Bedingungen beherrscht und aus ihnen nach einem ihm immanenten Gesetz ein einheitliches Ganze von bestimmter Beschaffenheit herstellt. Durch die sokratisch-platonische Philosophie angeregt, fragte er andererseits nach dem Wesen der Dinge und glaubte es wie seine Vorgänger im allgemeinen Begriff erfassen zu können. Zum Wesen der sinnfälligen Körper gehört aber nicht nur ihre Form, sondern auch ihre Materie; diese muß im Begriffe, wenigstens soweit es sich um die allge-

---

[1] *A. a. O.* 56 f. [2] Belege für Petrus Pict. und Garnerius bei Baumgartner, *a. a. O.* 57 A. 2.

[3] Espenberger, *a. a. O.* 60. [4] S. im Folg. 25.

[5] Ar. Schneider, *Metaphysische Begriffe des Bartholomaeus Anglicus*, in: *Studien z. Gesch. d. Philos. (Festgabe zum 60. Geburtstage Cl. Baeumkers)*, Münster 1913, 169.

meine, nicht die individuelle handelt, mit enthalten sein. Das dem Wesensbegriff entsprechende metaphysische Korrelat, die Wesenheit, deckt sich also nicht ohne weiteres mit der Form. Nicht immer ist es Aristoteles selber gelungen, diesen Unterschied festzuhalten. Indem er von jenen Dingen ausging, die von uns selbst als Abbilder vorhandener Begriffe hervorgebracht werden, wie das Haus, die Säge usw., dachte er sich den Begriff nur im Gegensatze zum konkreten Stoffe, in welchem er aktualisiert werden sollte. So schien ihm der Begriff nur die Form, nicht aber auch die Materie mitzuenthalten, was aber doch der Fall ist. Damit war die Form tatsächlich mit dem Wesensbegriff in Beziehung gebracht [1]. Ferner, nach den aristotelischen Voraussetzungen selber kann die Form niemals von dem Dinge prädiziert werden; denn dieses ist nicht das, wodurch es ist, sondern das, was es ist [2]. Aristoteles selber hat aber keineswegs immer Form und qualitative Bestimmung scharf voneinander getrennt. Die Vierzahl der Elemente ist ihm das Resultat von paarweisen Kombinationen der sinnlichen Qualitäten warm, kalt, trocken und feucht. Die Form des Elements beruht ihm somit auf der betreffenden Qualitätenkombination. Diese Elemente sollen dadurch ineinander übergehen, daß die Qualitäten sich ändern; das Resultat davon ist das Entstehen eines neuen Dinges. Der veränderten Qualitätenkonstellation entspricht damit zugleich wieder die neue Form [3]. Eine Überführung der Form in die Kategorie der Qualität liegt bei Aristoteles auch insofern schließlich vor, als er das Verhältnis der spezifischen Differenzen zu der Gattung unter das von Form und Materie bringt [4].

Nun ist der wichtigste Vermittler der aristotelischen Lehre von der Form gegenüber dem frühen christlichen Mittelalter Boëthius gewesen. In seiner Überlieferung aber lagen die angedeuteten Mängel fixiert und verschärft vor. Seine Angaben haben den unmittelbaren Ausgangspunkt zu den Mißverständnissen gebildet, welche die frühscholastische Bestimmung des Formprinzips aufweist. Bei den diesbezüglichen Äußerungen der Autoren des zwölften Jahrhunderts stoßen wir immer auf den Namen Boëthius,

---

[1] Vgl. v. Hertling, *Materie und Form und die Difinition der Seele bei Aristoteles*, Bonn 1871, 48 ff. insb. 68.

[2] *A. a. O.* 25 f. 49. [3] *A. a. O.* 67. [4] *A. a. O.*

Schon Gilbert suchte seine Bestimmung der Form als einer Summe von Qualitäten mit einem Hinweis auf eine boëthianische Stelle zu rechtfertigen [1]. In hohem Grade bezeichnend für die Richtung seines Einflusses ist eine Bemerkung des Johann von Salisbury, aus der wir ersehen, daß auch dieser bei seiner Auffassung der Formen als Eigenschaften unmittelbar an Boëthius anknüpfte. In Berufung auf ihn führte er nämlich aus, daß die Erde nicht von der Materie als solcher her Erde genannt werde, sondern auf Grund der Trockenheit und Schwere, welches Formen seien [2]. In der Tat hatte Boëthius jene oben erwähnte aristotelische „Entgleisung“ gleichsam festnagelnd, die den Elementarkörpern wesentlichen Qualitäten ausdrücklich als Formen bezeichnet [3]. Schließlich konnte man in der Meinung, daß nach Aristoteles die Form in die Kategorie der Qualität gehört, durch die Kenntnis jener gleichfalls erwähnten Übertragung des Verhältnisses von Form und Materie auf die bewußten logischen Beziehungen nur bestärkt werden. Diese Kenntnis aber hatte man, wie die extrem realistische Literatur zur Genüge bestätigt [4]. Wiederum war der Vermittler Boëthius [5].

Noch auf einen Punkt muß zum Verständnis der Eigenart des frühmittelalterlichen Formbegriffes hingewiesen werden. Der Gedanke, daß die Heranrückung der Form an den Wesensbegriff nur auf gelegentlicher Vermengung beruht, konnte den Schriftstellern dieser Zeit umsoweniger kommen, als ihr der Zusammen-

---

[1] Baumgartner, *a. a. O.* 57 A. 3.

[2] *Metal.* II, 20 (*PL* 199, 883 BC): Eo spectat illud Boëthii in primo De Trinitate: „Omne esse ex forma est“, quod et subiectis declarat exemplis. Statua enim, inquit, non habere, quod materia eius est statua, dicitur; sed ab Hectorea vel Achillea forma, quae aeri impressae sunt. Item aes, non a terra, quae eius materia est, aes dicitur, sed a formis quas a natura accepit. Terra quoque ipsa non *ἀπὸ τῆς ὕλης*, quae materia eius est, dicitur terra, sed a siccitate et gravitate, quae formae sunt.

[3] *De trin.* c. 2 (ed. Peiper, p. 152 f.): Omne esse ex forma est. Statua enim non secundum aes quod est materia, sed secundum formam qua in eo insignita est effigies animalis dicitur, ipsumque aes non secundum terram quod eius materia, sed dicitur secundum aeris figuram. Terra quoque ipsa non secundum *ἄποιον ὕλην* dicitur, sed secundum siccitatem gravitatemque, quae sunt formae.

[4] Vgl. über die Abhandlung *De generibus et speciebus*: Prantl, *a. a. O.* II, 145. [5] S. Prantl, *a. a. O.* I, 686 A. 97.

hang mit der platonischen Spekulation diese Identifizierung nicht nur zu einer geläufigen, sondern geradezu zu einer selbstverständlichen gemacht hatte. Im Anschluß an den heidnischen wie den christlichen Neuplatonismus faßte man, wie hier nur kurz angedeutet sei, die Ideen als die Gedanken der Gottheit auf[1] und erblickte in den im Begriffe erfaßten Wesenheiten die schwachen Abbilder jener göttlichen Urbilder. Was anders aber sollten jene der göttlichen Weisheit entstammenden Wesenheiten sein als zugleich jene Prinzipien, welche das Sein der Dinge hervorrufen und es verändern, die Formen?

Daß schließlich das der Philosophie der Frühscholastik eigene dialektische Interesse dem Eindringen eines Logizismus in die Metaphysik nur förderlich war, braucht nicht weiter ausgeführt zu werden.

Vergegenwärtigen wir uns das über den frühscholastischen Formbegriff im Einzelnen ausgeführte, so ergibt sich, daß er wesentliche Züge des aristotelischen bereits enthielt und es in dieser Hinsicht keineswegs einer Neubildung, sondern nur einer Weiterbildung bzw. Verbesserung des schon vorhandenen bedurfte. Diese ist im Laufe des dreizehnten Jahrhunderts erfolgt hinsichtlich des Charakters der Form als eines unteilbaren einfachen Prinzips; ob auch in sonstigen Punkten, sei dahingestellt.

Was sodann die nähere Anschauung der frühmittelalterlichen Lehrer über den Begriff der Materie betrifft, so hat sich dieser allerdings nicht auf spezifisch aristotelischer Basis entwickelt. Doch liegen auch hier, wie wir sehen werden, bemerkenswerte Beziehungen zur aristotelischen Auffassung vor. Längst vor dem dreizehnten Jahrhundert haben die scholastischen Denker dem konkreten Stoff der Einzeldinge einen Urstoff als erstes gemeinsames Substrat aller Veränderung der körperlichen Dinge entgegengestellt und sich damit die platonisch-aristotelische Unterscheidung einer zwiefachen Materie zu eigen gemacht. Wurde der primäre Stoff im Gegensatze zum sekundären, der *materia formata,* gewöhnlich als *materia primordialis, materia informis* oder in An-

[1] Im Zusammenhang solcher Darlegungen pflegte man die Gottheit als „forma formarum" zu bezeichnen. Vgl. z. B. Johann von Salisbury, *Enthet.* v. 1021 (*PL* 199, 987), Alanus (Baumgartner, *a. a. O.* 139).

lehnung an den von Aristoteles in seiner Entwicklung der platonischen Lehre verwandten Terminus „ὕλη“ mit „*silva*“ bezeichnet, so findet sich doch auch der für die erste Grundlage aller substantialen Veränderung später übliche Ausdruck „*materia prima*“ übrigens schon in dieser Zeit vor[1].

Obwohl die Frühscholastik durch die Ausführungen des Chalcidius in seinem Kommentar zum Timaeus[2] mit der aristotelischen Lehre von der Materie bekannt war, hat sie in der spezielleren Beschreibung dieses ersten Substrates der Körperwelt nicht an Aristoteles angeknüpft; auch dort ist es nicht geschehen, wo man, wie wir noch erfahren werden, sachlich seinen Standpunkt vertrat.

Die Philosophie des frühen Mittelalters zeigt eine relativ lebhafte Beschäftigung mit dem Problem der Materie. Es ergibt sich dies daraus, daß bei seiner Beantwortung sich im zwölften Jahrhundert eine Reihe verschiedener Richtungen gegenüberstanden[3]. Vom Schöpfungsbericht der Genesis bzw. der von Augustin den Manichäern gegenüber hierzu gegebenen Erklärung ausgehend, haben zahlreiche Autoren des frühen Mittelalters von Isidor, Beda und Hraban angefangen die Urmaterie einfach als ein chaotisches Gemisch der vier Elemente geschildert. Gegenüber dieser theologischen Richtung trat eine mehr naturwissenschaftliche, unter dem Einfluß neuen, aus dem Orient einströmenden naturkundlichen Materials für eine atomistische Struktur der Materie ein. Sachlich sich der ersteren Gruppe nähernd, machten sich andere die im Timaeus gegebene Beschreibung der Materie als einer regellos und chaotisch durcheinander wogenden Stoffmasse und damit die zu den mythischen Zügen des Dialogs zu rechnende sog. sekundäre Materie Platos zu eigen. Gemeinsam war diesen erwähnten Strömungen sämtlich die Auffassung des Urstoffs als einer körperlichen Substanz; es wird ihm wohl Formlosigkeit zugesprochen, aber doch nur in relativem Sinne,

[1] Z. B. bei Petrus Lomb., *Sent.* II, 12, 5.

[2] n. 283—288 ed. Wrobel 312 ff.

[3] Die Namen der Vertreter der im folgenden oben kurz angegebenen Richtungen sowie die Belege s. bei Baumgartner, *a. a. O.* 49 ff. Ar. Schneider, *Metaph. Begr. des Barthol. Angl.* 146 ff.

insofern ihm die der jetzigen Welt zukommenden Eigenschaften noch fehlen sollen. Daneben kommt auch vollständige Harmonie mit der aristotelischen Ansicht vor, allerdings nur vereinzelt. In diesem Falle handelte es sich um eine Adoption des durch Chalcidius[1], Boëthius[2] und gewisse Äußerungen Augustins[3] nahegelegten Standpunkt des Neuplatonismus. Plotin hatte bekanntlich die Materie an sich als körper- und größelos und somit auch als eigenschaftslos bestimmt sowie mit dieser schon platonischen Auffassung noch den aristotelischen Begriff der Möglichkeit verbunden[4]. Diese Auffassung der Materie entwickelte im neunten Jahrhundert mit ausdrücklicher Beziehung auf Augustin und den Timaeus Johannes Scotus oder Eriugena[5]; sie ist ihm wohl fähig, alle Formen in sich aufzunehmen, an sich aber stellt sie die Beraubung aller Formen dar. Im zwölften Jahrhundert scheint diese Lehre nur bei Gilbertus Porretanus Anklang gefunden zu haben, der gleichfalls im Urstoff ein absolut qualitätsloses, rein passives Prinzip erblickte[6]. Immerhin aber war dadurch schon ausgeschlossen, daß die Auffassung des Aristoteles von der Materie als dem völlig bestimmungslosen, rein potentiellen Urgrund der Dinge bei dem Bekanntwerden seiner Physik und Metaphysik als etwas gänzlich Neues und Fremdartiges empfunden werden konnte.

Damit ist jedoch die Kenntnis aristotelisch-ontologischer Unterscheidungen noch nicht beendet. Wie man mit dem griechischen

---

[1] *In Tim.* n. 272; 280 (ed. Wrobel, 302; 311).

[2] S. Baeumker, *Das Problem d. Materie in der griech. Philos.*, Münster 1890, 428, A. 8.

[3] *De nat. bon.* c. 18 (*PL* 42, 556). Vgl. Storz, *Die Philosophie des hl. Augustinus*, Freiburg i. Br. 1882, 208.

[4] S. Cl. Baeumker, *Probl. d. Mat.* 404 ff.

[5] *De div. nat.* I, 57: Sanctus Augustinus in libris Confessionum in formam materiem esse asserit mutabilitatem rerum mutabilium, omnium formarum capacem. Cui assentit Plato in Timaeo, similiter informem materiam esse dicens formarum capacitatem. His ambobus sibimet consentibus potest sic dici et definiri: Mutabilitas rerum mutabilium capax omnium formarum informis materia est. Vgl. II, 15. III, 14. Joh. Huber, *a. a. O.* 269. Christlieb, *Leben und Lehre des Joh. Scotus Erigena*, Gotha 1860, 249.

[6] *Comm. in libr. de trin.* (*PL* 64, 1269 B): Haec est illa prima materia, quam Plato receptaculum vocat, in qua . . . formantur, quaecunque recipiuntur ab ea, cum tamen nullam ex eis ipsa contrahat formam, et est omnino informis. Vgl. *a. a. O.* 1265 D.

Philosophen die sinnfälligen Dinge als Verbindungen von Form und Materie verstand, so griff man auch weiterhin auf aristotelische Gedanken zurück, insofern man das Wesen der Veränderung erklären wollte. Dieses Problem behandelte man freilich seltener um seiner selbst willen, nämlich um das geheimnisvolle Wirken und Walten der Natur zu entschleiern; theologische Fragen sind es zumeist, welche zur Erörterung des Werdens und Entstehens Anlaß gaben. Hier unterschieden Abälard, Petrus Lombardus, Gilbertus Porretanus, Wilhelm von Conches, Alanus im Anschluß an die aristotelischen Kategorien [1] bzw. den Kommentar des Boëthius [2] sechs verschiedene Arten der Veränderung oder Bewegung: das substantiale Werden (*generatio*) und Vergehen (*corruptio*), die qualitative Veränderung (*alteratio*), Wachstum (*augmentatio*) und Abnahme (*diminutio*) als Formen der quantitativen Veränderung und die Ortsveränderung (*secundum locum mutatio*) [3]. Auch die berühmte Einteilung der Ursachen in Formal-, Material-, Wirk- und Zweckursache, welche man Boëthius [4] entlehnte, bildete vollständig wissenschaftliches Gemeingut, wie deren Erwähnung bei Abälard, Thierry von Chartres, Wilhelm von Conches, Johann von Salisbury, Alanus zeigt [5].

Von den aristotelischen Lehren über Raum und Zeit kann zwar nicht das Nämliche behauptet werden, da sie nicht als solche und in demselben Maße verbreitet waren; wohl aber lassen sich in den diesbezüglichen Äußerungen der frühscholastischen Autoren, wenn nicht Einflüsse der Anschauungen des Aristoteles selber, so doch wenigstens nahe Beziehungen zu diesen nachweisen, so daß auch nach dieser Richtung hin von einer Unbekanntschaft mit der aristotelischen Auffassungsweise nicht gesprochen werden kann.

Wenden wir uns zunächst den Angaben über den Raum zu, so begegnet uns schon in denjenigen des Johannes Scotus ein Standpunkt, der sich zwar mit dem von Aristoteles eingenommenen nicht völlig deckt, wohl aber von der gleichen Be-

---

[1] C. 14. [2] *In Categ.* Arist. IV (*PL* 64, 289 BC).

[3] Bei Baumgartner, *a. a. O.* 61, die Belege für Abälard, Gilbert und Alanus, für Petrus Lombardus bei Espenberger, *a. a. O.* 62f. Wilhelm von Conches, *Fragm.* l. II (p. 54 f).

[4] *Opp.* p. 834; 867. [5] Baumgartner, *a. a. O.* 66 f.

trachtungsweise ausgeht. Bekanntlich bestimmt die aristotelische Physik den Raum als die Grenze des umschließenden Körpers gegen den umschlossenen und läßt dementsprechend den Ort eines jeden Körpers durch die Grenze des ihn umfassenden gebildet sein[1]. Als eine solche Umgrenzung, Umschreibung faßte auch Johannes den Raum bzw. den von ihm davon nicht näher unterschiedenen Ort auf. Er bezeichnete ihn als den Umfang, durch den etwas in bestimmte Grenzen eingeschlossen wird. Doch ist dieser Gedanke für den spekulativen Geist des Scholastikers nur die Basis für eine rein idealistische Raumkonstruktion. Zu einer solchen gelangte er zunächst dadurch, daß er soviel Arten von Räumen unterschied als es Dinge gibt, welche umgrenzt werden können. Dazu rechnet er aber nicht nur, wie Aristoteles, die körperlichen, sondern auch die unkörperlichen Gegenstände, wie Kunst, Grammatik, Rhetorik usw., die, wie er hervorhebt, auch ihre Gebiete und Grenzen hätten[2]. So kommt es bei ihm schließlich dazu, daß der Raum mit dem logischen Gebilde der Definition identifiziert[3] und damit zu einer Handlung der vernünftigen Seele verflüchtigt wird[4].

Neben dieser von ihm näher entwickelten idealistischen Deutung findet sich an anderer Stelle noch eine wenn auch nur kurz angedeutete realistische Auffassung. Er will hier einen doppelten Begriff des Raumes unterschieden wissen, einmal den uns bekannten, dem Bewußtsein als Definition, immanenten, subjektiven, und dann einen objektiven. Der Raum soll im letzteren Falle dasjenige sein, in welchem sich die Größe der einzelnen Körper ausbreitet[5]. Da er auch hier offenbar als das den Körper Umschließende gedacht ist, so liegt auch hier die Beziehung zu Aristoteles vor. An eine unmittelbare Anlehnung an ihn kann

---

[1] Vgl. Zeller, *a. a. O.*³ II, 2, 398.

[2] *De div. nat.* I, 27. Vgl. u. a.: Locus . . . in definitionibus rerum, quae definiri possunt, constituitur. Nil enim aliud est locus nisi ambitus, quo unumquodque certis terminis concluditur. Locorum autem multae species sunt; tot enim loca sunt, quod res quae circumscribi possunt, sive corporales, sive incorporales sint. Vgl. I, 33.

[3] *A. a. O.* I, 46 . . . nihil esse locum . . . nisi naturalem uniuscuiusque creaturae definitionem. Vgl. I, 40.

[4] *A. a. O.* II, 43: Videsne, non aliud esse locum nisi actionem intelligentis?

[5] Er unterscheidet *a. a. O.* V, 18 zwischen locus=rerum definitio, quae semper manet in animo und locus=spatium, quo corporum quantitas extenditur.

jedoch weder hier noch dort gedacht werden. Sollte ihn nicht eigene Überlegung zu dieser Harmonie mit Aristoteles geführt haben, so dürfte die äußere Anregung eher von irgendwelchen platonischen Quellen[1] ausgegangen sein.

Dies trifft nämlich für eine Reihe späterer Frühscholastiker tatsächlich zu. Abälard[2], Petrus Lombardus[3], Hugo von St. Victor[4] dachten sich den Körper vom Ort umgeben; die beiden ersten Autoren ließen ferner den Ort dann wieder vom Raum umgeben und umgrenzt sein. Von irgend welchem Zurückgreifen auf Aristoteles ist hier gar keine Rede. Diese Möglichkeit lag wenigstens im Hinblick auf den Lombarden insofern vor, als durch die um 1147 auf Befehl Eugens III. durch Burgundio von Pisa übersetzte Schrift *De fide orthodoxa* des Johannes von Damaskus die aristotelische Definition des Ortes bekannt sein konnte[5]. Die erwähnten Schriftsteller schlossen sich vielmehr an Augustin[6] an, den wohl eigenes Denken diesen Weg einschlagen ließ.

Ferner ist zu diesem Punkte noch auf Ausführungen des Thierry von Chartres sowie des Gilbertus Porretanus zu verweisen. Jener betonte in seinem Kommentar zur Schöpfungsgeschichte, daß außerhalb des geschaffenen Himmels kein Raum mehr sei, und stellte sich damit auf den aristotelischen Standpunkt, welcher zur Definition des Raumes den umschließenden Körper benötigt. Was Thierry implicite als richtig anerkannte, behauptete Gilbert direkt, wenn er lehrte, daß der Ort eines Dinges durch den umgebenden Körper gebildet wird. Die Äußerungen beider haben auch das miteinander gemeinsam, daß hier des

[1] Vgl. Hans Leisegang, *Die Begriffe der Zeit und Ewigkeit im späteren Platonismus.* (*Beiträge z. Gesch. d. Philos. d. M.-A.* XIII, 4) Münster 1913.

[2] Abälard zitierte *Sic et non* c. 44 (*PL* 178, 1406 B) die A. 5 angegebene Augustinusstelle. Vgl. ferner *Introd. ad theol.* III, 6 (*PL* 178, 1105 B).

[3] S. Espenberger, *a. a. O.* 71 f.

[4] *De sacr.* c. 18 (*PL* 176, 224 B): corpus dimensionem habens loco circumscribitur; quoniam ei secundum locum principium, medium et finis assignantur.

[5] *De fid. orth.* I, 13 (*PL* 94, 850 C): Locus corporeus est terminus continentis quo continetur idquod continetur v. gr. aër continet; corpus continetur.

[6] *De div. quaest.* 83 q. 20 (*PL* 40, 15 f.): locus enim in spatio est quod longitudine et latitudine corporis occupatur.

Raumbegriffs bei Erörterung kosmologischer Fragen gedacht wird, während bei den übrigen Autoren aus dem zwölften Jahrhundert theologische Probleme dazu den Anlaß gaben. Jener ganz anders geartete Zusammenhang veranlaßt hier in diesem Falle an eine Einwirkung neuer Quellen zu denken. Im folgenden Abschnitt, in welchem das Verhältnis zur aristotelischen Kosmologie zu behandeln sein wird, ist darauf zurückzukommen [1].

Soweit Äußerungen über den Begriff der Zeit aus frühscholastischen Schriften bekannt sind, werden hier Anschauungen vertreten, welche in völliger Harmonie zu der von Aristoteles bekundeten stehen, ohne daß ein Anschluß an diese selbst zu konstatieren ist. Beruft sich auch der zu den Antidialektikern des elften Jahrhunderts gehörige Lanfrank auf Ambrosius [2], so bilden doch die wichtigste Grundlage all der verschiedenen kurzen Bemerkungen, welche sich hier und da über die Zeit vorfinden, die eingehenden Erörterungen Augustins über diesen Gegenstand [3]. Noch stärker als in der Behandlung des Raumproblems, das den Bischof von Hippo im übrigen nicht näher beschäftigt hatte, macht sich bei ihm ein Standpunkt geltend, der mit der peripatetischen Anschauung konform ist. Ist nach letzterer die Zeit nur da, insofern es bewegte Körper gibt [4], so sahen, wie Äußerungen von Autoren aus verschiedenen Jahrhunderten, von Johannes Scotus [5], Lanfrank [6], Petrus Lombardus [7] kundtun, die Frühscholastiker in Übereinstimmung mit Augustin als notwendige Voraussetzung für die Existenz der Zeit die Bewegung oder Veränderung und damit wieder das Bestehen der Körperwelt an. Den speziellen Maßstab für die Berechnung der Dauer der Veränderung erblickte

[1] S. S. 36 f.

[2] Lanfrank, *In ep. ad Gal.* c. 4 A. 17 (*LP* 150, 276): Ambros.: Elementa, id est, temporibus servitutis. Manifestum est enim volumina temporum per elementa mundi, hoc est caelum et terram et motus atque ordinem siderum administrari. Vgl. Ambrosius, *Comm. in ep. ad Gal.* IV v. 10 (*LP* 17, 360).

[3] Vgl. Storz, *a. a. O.* 215 ff.

[4] Vgl. Zeller, II³, 2, 398.

[5] *De div. nat.* I, 40 . . . nil aliud est tempus nisi rerum per generationem motiones ex non esse in esse inchoatione, ipsiusque motus rerum mutabilium certae dimensiones, donec veniat stabilis finis, in quo mutabiliter omnia stabunt.

[6] S. A. 2.

[7] Espenberger, *a. a. O.* 73 f.

man in den Bewegungen der Gestirne[1]. Sah man die Zeit im Wechsel der Dinge begründet, so ließ man dementsprechend, auch hier wieder sachlich im Einklang mit Aristoteles[2], nach platonisch[3]-augustinischem[4] Vorbilde die Ewigkeit auf der Unveränderlichkeit beruhen. In diesem Sinne knüpften Abälard[5], der Lombarde[6] sowie der Verfasser des Hugo von St. Victor fälschlich zugeschriebenen Traktates *De anima*[7], um die Überzeitlichkeit Gottes zu kennzeichnen, auch an die Worte des Boëthius[8] an: Stabilisque manens das cuncta moveri.

Durch diese Stelle, an die man sich mit Vorliebe anschloß, wird unser Blick noch auf die Beziehung der frühmittelalterlichen Philosophie zu einem anderen wichtigen aristotelischen Begriff hingelenkt. Durch eben jenen Satz des Boëthius[9] sowie durch ähnlich lautende Aussprüche Augustins[10], platonische Quellen also, war dieser Zeit bereits die peripatetische Auffassung Gottes als des unbewegten Bewegers gänzlich geläufig[11].

An jene berühmte Unterscheidung eines nur Bewegenden, aber nicht selbst Bewegten, eines Bewegenden, zugleich aber auch Bewegten und eines nur Bewegten wurden man ferner durch die

---

[1] So in wörtlicher Übereinstimmung mit Lanfrank (vgl. 32. A. 2), Petrus Lombardus (vgl. Espenberger *a. a. O.*).

[2] Aristoteles unterscheidet zwischen der endlosen Zeit, in der sich das Veränderliche bewegt, und der Ewigkeit (*αἰών*), dem zeitlosen Sein des Unveränderlichen. S. Zeller, 399 A. 3.

[3] *Tim.* 38 BC; vgl. 37 D.

[4] *De civit. Dei.* XI, 6 (*PL* 41, 321): Si enim recte discernuntur aeternitas et tempus, quod tempus sine aliqua mobili mutabilitate non est, in aeternitate autem nulla mutatio est. Vgl. XII, 15 (363 f.).

[5] *Introd. ad theol.* I, 17.

[6] Espenberger, *a. a. O.* 74. [7] IV, 2 (*PL* 177, 171 C).

[8] *De cons. phil.* III m. 9 v. 3 (*PL* 63, 758 A).

[9] Vgl. auch *a. a. O.* IV m. 6 v. 21 ff. (*PL* 63, 822).

[10] *Conf.* I, 4, 4 (*PL* 32, 662): Quis es ergo Deus meus? . . . Stabilis et incomprehensibilis; immutabilis, mutans omnia. Vgl. *De gen. ad litt.* VIII, 21, 40 (*PL* 34, 388).

[11] Wir finden sie außer bei den von Espenberger, *a. a. O.* 109 u. A 3 angegebenen Autoren bei Alanus (s. Baumgartner, *a. a. O.* 109) und Johann von Salisbury, *Enthet.* v. 1059 (*PL* 199, 988), wo der Zusammenhang an die aristotelische Naturphilosophie stark erinnert:

Res sublunares nasci motu superiorum
Constat, et immotum cuncta movere Deum.

drei ersten Glieder jener Unterscheidung einer vierfachen „Natur" erinnert, mit der Johannes Scotus die Entwicklung seines Systems begann: eine erste Natur erschafft, wird nicht selbst erschaffen, eine zweite wird erschaffen und erschafft, eine dritte wird auch erschaffen, erschafft aber nicht selber, (eine vierte erschafft weder, noch wird sie erschaffen). Freilich decken sich auch die drei ersten Glieder, sowie ihre nähere Beziehung ins Auge gefaßt wird [1], nicht völlig mit denjenigen der aristotelischen Einteilung, wie sie auch nicht ganz denselben Sinn haben, wie in einer analogen Einteilung Augustins [2]. Immerhin aber ergibt sich, daß nicht nur jene wichtige metaphysische Lehre des Aristoteles, daß Gott selbst unbewegt das All bewegt, sondern auch die bewußte Dreiteilung der Hauptsache nach dem christlichen Platonismus bekannt war.

Die Beziehungen zu Aristoteles gehen nach dieser Richtung sogar noch ein Stück weiter. Von Adelard von Bath [3] und Alanus [4] wird auf die Existenz Gottes als der ersten Ursache auf Grund des Vorhandenseins der Bewegung in der Welt geschlossen. Diese weist ihnen wie Aristoteles [5] notwendig auf ein Prinzip hin, welches selbst unbewegt sein muß, alles andere aber in Bewegung setzt. Nicht ausgeschlossen ist, daß Adelard für seine Ausführung außer durch Boëthius und Augustin nähere Anregung durch neues

---

[1] Näheres s. bei J. Huber, *Johannes Scotus Erigena*, München 1861, 163 ff.

[2] *De civit. Dei* V, 9, 4 (*PL* 41, 151): Causa itaque rerum quae facit nec fit, deus est. Aliae vero causae et faciunt et fiunt, sicut sunt omnes creati spiritus, maxime rationales. Corporales autem causae, quae magis fiunt quam faciunt, non sunt inter causas efficientes annumerandae.

[3] Adelard kommt gelegentlich der Beantwortung der Frage: Unde primus procedat aëris motus (*Quaest. nat.* c. 60) auf die letzte Ursache aller Bewegung überhaupt zu sprechen: Quicquid enim movetur, ab alio movetur. Quod autem ab alio motum habet, aut a quiescente movebitur aut ab aliquo, in quo etiam erit motus. Atque quod penitus in quiete est, rerum pacem abrumpere et ad motum impellere non potest. Amovebitur igitur ab eo, cui inest motus. Atqui hoc idem cui motus inest ab alio item moveri necesse est ... Aliud autem, inquies, aut in quiete aut in motu esse dicitur. In quiete quidem a passione, in motu vero ad actionem; movebit enim et non movebitur. Erit enim forma non patiens, sed agens erit causa motus, non eiusdem effectus. .... Unde etiam ipsa universorum prima causa, cum omnia aliquo modo moveat, ipsa tamen nulli varietati est subiecta.

[4] *Contr. Haeret.* I, 5 (*PL* 210, 311 A): Omne enim mutabile insinuat aliquid esse immutabile, omne mobile insinuat aliquid esse quietum. Vgl. Baumgartner, *a. a. O.* 109. [5] Zeller 358f.

naturkundliches Material erhalten hat; der naturwissenschaftliche Zusammenhang, in welchem er die Notwendigkeit der Annahme eines ersten Bewegers nachweist, legt dies wenigstens nahe.

2. Kapitel.

Verhältnis zur aristotelischen Kosmologie.

Untersuchen wir nunmehr, welche Rolle Aristoteles in den kosmologisch-astronomischen Lehren des frühen Mittelalters gespielt hat.

Eine Frage, welche seine Vorgänger so lebhaft beschäftigt hatte, war für ihn selbst in Fortfall gekommen, nämlich die nach der Weltbildung. Als erster hat er den Standpunkt vertreten, daß das Weltgebäude als Ganzes nicht entstanden sein kann, daß es weder Anfang noch Ende hat[1]. Diese Lehre war zu allen Zeiten des Mittelalters bekannt; sie gehörte schon zum traditionellen Wissensgut der Frühscholastik[2]. Johann von Salisbury hob noch besonders hervor, daß Aristoteles mit der Ewigkeit der Welt auch die der Zeit behauptete[3]. Die Angabe, daß der griechische Philosoph die Welt keinen Anfang haben ließ, entnahm man zumeist Ambrosius[4]. Daß man diese Auffassung bekämpfte, bedarf keiner weiteren Entwicklung.

---

[1] Vgl. Zeller, II³, 2, 432.

[2] Vgl. Hrabanus Maurus, *Comm. in Gen.* I, 1 (*PL* 107, 443 B): Ipsumque mundum semper fuisse et fore Aristoteles usurpat dicere; contra autem Plato non semper fuisse et semper fore praesumit astruere. Anderweitige Belege s. bei Espenberger, *a. a. O.* 76.

[3] *Enthet.* v. 845—848 (*PL* 199, 983):

Aeternum mundum statuit tempusque coaevum,
Hisque coaeternus dicitur esse locus.
Nilque perire docet, sed in orbem cuncta rotari,
Et loca temporibus quaelibet apta suis.

[4] *In Hexaem.* I, 1, (*PL* 14, 123): . . . ut . . . alii quoque, ut Aristoteles cum suis disputandum putavit, duo principia ponerent, materiam et speciem et tertium cum iis, quod opertorium dicitur (Peter Lombardus *Sent.* II d. 1 n. 2, *PL* 192, 653, hat diese Stelle herübergenommen und ihr dadurch die weiteste Verbreitung gegeben). — Die aristotelische Lehre von der Ewigkeit der Welt fand man ferner auch bei Cicero, *Acad. pr.* II, 38, 119: Aristoteles, qui illum desipere dicat: neque enim ortum esse unquam mundum . . . et ita esse eum undique aptum, ut nulla vis tantos queat motus mutationemque moliri, nulla senectus diuturnitate temporum exsistere, ut hic ornatus umquam dilapsus occidat.

Was nun die aristotelische Lehre vom Bau des Weltganzen selbst betrifft, so findet sich bereits eine ganze Reihe wichtiger Bestimmungen bei einzelnen Autoren des zwölften Jahrhunderts erwähnt vor. Auf einige hat bereits Pierre Duhem[1] hingewiesen und auf Grund derselben die schwerwiegende Behauptung aufgestellt, es zeige sich in den Ausführungen der betreffenden Schriftsteller bereits der Einfluß der Lektüre des vierten Buches der Physik und der beiden ersten Bücher von *De caelo et mundo*; diese hätten ihnen also in Übersetzungen aus dem Arabischen bereits vorgelegen. Um zugleich dieser Hypothese gegenüber Stellung nehmen zu können, ist es notwendig, die von Duhem herangezogenen Stellen im Zusammenhang vorzuführen. Es muß hier daher der der vorliegenden Untersuchung sonst zu Grunde gelegte systematische Gesichtspunkt zurücktreten und die Entwicklung wie bei Duhem von den einzelnen Autoren ausgehen.

Es kommt zunächst Thierry von Chartres in Betracht. In seinem *Opusculum de opere sex dierum* lehrt er, daß der geschaffene Himmel alles übrige einschließt und außerhalb seiner kein Raum ist[2]. Er folgert sodann die Kreisförmigkeit der Bewegung des Himmels indirekt per exclusionem daraus, daß dieser wegen der Leichtigkeit seiner Substanz weder unbeweglich bleiben noch auch, weil alles andere umfassend, progressive Bewegung haben könne[3]. Während Duhem den Verfasser in diesem Falle aus der Physik schöpfen läßt, handelt es sich seiner Meinung nach dagegen um direkte Anlehnung an *De caelo et mundo*, wenn für die rotierende Bewegung der äußersten Sphäre der gleiche Autor noch weiter geltend macht, daß die Annahme einer geradlinigen Bewegung hier schon deshalb in Wegfall komme, weil eine

---

[1] *Du temps où la scolastique latine a connu la physique d'Aristote.* (*Revue de philosophie* 1909) 168—176.

[2] Vgl. in vorliegender Untersuchung 31.

[3] In principio igitur creavit Deus caelum et terram, id est materiam in primo momento temporum creavit. Caelum vero creatum, quia summae levitatis est et stare non potest et quia continet omnia, de loco ad locum in antea progredi non potuit; idcirco ad ipso primo momento creationis suae coepit circulariter converti, ita ut illa prima conversio integre perfecta esset in spatio quod prima dies appellatum est (Hauréau in: *Notices et extraits des manuscrits de la bibliothèque nationale* XXXII, 2, 173).

solche stets ein Ende habe, die Bewegung des Himmels dagegen eine beständige sei, und wenn er ferner aus der Rotation des „himmlischen Feuers“ auf das Vorhandensein eines an sich unbeweglichen festen Zentrums schließt[1].

Gilbertus Porretanus betonte, wie schon früher kurz erwähnt wurde[2], daß der Ort eines Dinges durch den umgebenden Körper gebildet wird[3]. Diesen Satz verteidigte er gegen den eventuellen Einwurf, daß alsdann die äußerste Grenze des Himmels, über die hinaus nichts mehr existiert, ihr eigener Ort wäre. Würde man zugeben, sagt er, daß der äußerste Himmelskreis auch im Raume ist, so könnte man dann nicht in Abrede stellen, daß noch außerhalb seiner ein Körper wäre, der ihn wieder begrenzte. Da dies nicht der Fall ist, so ergibt sich nach seiner Auffassung lediglich, daß derselbe überhaupt nicht mehr im Raume ist[4]. Duhem schließt hier: „Celui qui écrivait ces reflexions au sujet du lieu de la sphère suprême n'avait-il pas lu le IVe livre de la Physique et précisément les passages qui n'avaient attiré l'attention de Thierry de Chartres?“[5]

[1] Motus autem ignis caelestis sive aëris inferioris circularis est; quod ex cursu stellarum satis patet; nec etiam aliter esse potest. Cum enim necessario moveantur aut in anteriora semper necesse est ea moveri aut reverti; sed in anteriora impossibile fuit, eo quod huiusmodi motus finem habet; necesse est igitur ea habere circularem motum. Sed omnem circularem motum necesse est habere aliquid immobile circa quod innitatur; motus igitur ignis et aëris non potest esse sine medio centro cui innitatur. Ad illud medium solidum est et a motu circumstrictum; non potest igitur eorum motus esse nisi solido innitatur. (*A. a. O.* 177—178.)

[2] S. S. 31.

[3] *De sex princ.* (*PL* 188, 1264 B): locus in corpore capiente circumscribente constitutus est. Duhem bemerkt *a. a. O.* 176 hierzu: C'est bien ce qu'enseignait Aristote au IVe livre de la *Physique*, mais ce n'est pas ainsi qu'il s'exprimait aux Categories; là, le lieu d'un corps était attribué à ce corps. C'est pour tenir la place de ce lieu-là, le seul qui pût être connu par *l'Organon*, que Gilbert crée l'ubi, attribut du corps logé, au sujet du quel Scotistes et Occamistes devaient batailler plus tard, vivement et longuement.

[4] *A. a. O.* (1265 B): Sed revocat hoc in dubium postrema caeli facies extra quam nihil est. Haec vero dici potest quod ipsa sibi locus sit, ut veteres exploratum fecere, quando id quod ambitur alterum et disiunctum ab eo est quod ambit. Quare si globum illum extimum concessuri sumus in loco esse, diffiteri non poterimus quin aliquod praeterea corpus sit, in quo caeli facies extrema coerceatur; at enim praeterea nihil est, igitur nec in loco facies illa fuerit. Vgl. hierzu Zeller[3], II, 2, 398 A. 4. [5] *A. a. O.* 176.

Auch Wilhelm von Conches wurde von dem französischen Gelehrten in den Bereich seiner Untersuchungen gezogen. Dieser führte, wie hingewiesen wird, bei der Erörterung der Bewegung der Gestirne in seiner *Philosophia* aus, daß Bewegung sich nur mit Hülfe eines unbeweglichen oder zum mindesten weniger beweglichen Körpers feststellen lasse und infolgedessen die Bewegung der Gestirne nur vermittelst eines solchen wahrgenommen werden könne, der sich über, nicht unter den Sternen befindet[1]. Auch hier erblickt Duhem eine Anlehnung an das vierte Buch der aristotelischen Physik[2].

Was diese Äußerung Wilhelms anbelangt, so besagt sie zur Bestätigung der aufgestellten These so wenig, daß man sie ruhig beiseite lassen kann. Anders steht es hinsichtlich der übrigen Angaben, welchen von Duhem auch selbst größere Beweiskraft beigemessen wird. Die von Thierry von Chartres und Gilbertus Porretanus bekundete Auffassung des Raumes würde an sich allein auf Grund des früher Ausgeführten noch kein zwingender Anlaß sein, an die Einwirkung neuer Quellen zu denken; wohl aber legen dies der Zusammenhang, in welchem sie zum Ausdruck kommt, die sonstigen mit ihr verbundenen kosmologischen Lehren nahe. Für die Beurteilung ihres Ursprungs wird von ausschlaggebender Bedeutung die Beantwortung der Frage sein, ob Thierry von Chartres und Gilbertus Porretanus die erwähnten naturphilosophischen Schriften des Aristoteles überhaupt schon zugänglich waren, d. h. ob sie ihnen schon in Übersetzungen vorgelegen haben können. Der französische Historiker sieht hier keinerlei Schwierigkeit[3]. In irriger Berufung auf Jourdain glaubt er *De physico*

[1] Es handelt sich um II, 5 (*PL* 172, 59 D — 60 A: Omnis motus discernitur vel per immobile vel minus mobile. Cum enim aliquid movetur, si aliquid mobile vel minus mobile videmus, cum illud praeteriri vel appropinquari videmus, motum sentimus. Si autem aliquid moveatur extra ipsum, neque aliquid vel immobile vel minus mobile videamus; motus non sentitur, quod potest probari per navim in mari currentem. Motus ergo stellarum vel per immobile vel minus mobile superpositum sentitur, nunquam vero per suppositum.

[2] *A. a. O.* 177.

[3] Vgl. *a. a. O.* 166: Quels furent les livres de Philosophie que mit en Latin Gondisalvi, aidé sans doute par Jean de Luna? Jourdain croit pouvoir affirmer que ce furent ceux-ci: Avicennae *Libri de anima*,

auditu und *De caelo et mundo* durch Dominicus Gundissalinus und Johannes Hispanus übertragen [1]. Für diese Annahme liegt jedoch keinerlei Anhaltspunkt vor. Wohl aber wissen wir, daß Gerhard von Cremona (1114—1187) die betreffenden Werke vermittelt hat. Man wird, dem Datum seiner Lebenszeit entsprechend, seine Wirksamkeit wohl noch einige Zeit später als die jenes berühmten spanischen Übersetzerpaares anzusetzen haben, welches seine Tätigkeit unter dem Protektorate des Erzbischofs Raymund von Toledo (1126—1151) entfaltete. Alsdann aber wird es sofort sehr unwahrscheinlich, daß die betreffenden Übersetzungen jenen französischen Scholastikern schon vorgelegen haben, da man deren literarische Tätigkeit noch etwas vor die Mitte des zwölften Jahrhunderts wird ansetzen müssen. Jedenfalls schrumpft die Möglichkeit, daß Übertragungen jener naturkundlichen Schriften schon damals ihren Weg in die Schule von Chartres gefunden hatten, arg zusammen [2]. Anderseits aber ist eine Einwirkung neuer Quellen bei Thierry und Gilbert — Wilhelm von Conches wird uns in dieser Hinsicht alsbald noch beschäftigen — sehr wahrscheinlich. Ihre Kenntnis peripatetischer Anschauungen dürfte jedoch auf anderweitige aus dem Orient stammende Werke naturwissenschaftlichen Inhalts zurückzuführen sein. Davon besaß man damals

Aristotelis *Physicorum libri quatuor, De coelo et mundo, Metaphysicorum* decem etc. Das hat Jourdain weder in der ersten Auflage seiner *Recherches* (116 f.), welche Duhem noch heranzieht, noch in der zweiten behauptet. Bei den sämtlichen erwähnten Übersetzungen handelt es sich nach Jourdain um solche von Schriften Avicennas.

[1] *A. a. O.* 178: Tout ce que nous travons d'Aristotélicien en ce que Thierry de Chartres et Gilbert de la Porrée ont dit du lieu, du mouvement du ciel, de la fixité de la Terre est inspiré du IVe livre de la *Physique* et des deux premiers livres du *De caelo et Mundo*; il est donc permis de voir dans les traductions de Dominique Gondisalvi et de Jean Avendeath les sources d'où sont issues ces pensées péripatéciennes.

[2] S. die späteren Ausführungen 44 f.

[3] Thierry von Chartres folgte seinem Bruder Bernhard in der Leitung der Schule zu Chartres 1121, dozierte dann in Paris und starb zwischen 1148 und 1155. Gilbertus Porretanus, der Schüler von Thierrys älterem Bruder Bernhard ist gegen 1076 geboren, war im dritten und vierten Jahrzehnt Kanzler in Chartres und starb 1154 als Bischof seiner Geburtsstadt Poitiers. Vgl. Clerval, *a. a. O.* 169 ff., 163 ff.

allerdings schon eine ganze Anzahl[1]. Nicht ausgeschlossen ist, daß ihnen als solche indirekte Quellen für die Kenntnis der aristotelischen Naturphilosophie die kurz gefaßten und verhältnismäßig leicht verständlichen Paraphrasen Avicennas zur Physik und zu *De caelo et mundo* des Aristoteles gedient haben. Diese sind durch Dominicus Gundissalinus und Johannes Hispanus übersetzt worden und lagen möglicherweise schon vor.

Jene Notiz, welche Duhem bei Wilhelm von Conches vorfand, bedeutet keineswegs schon das ganze Material, welches bei dem naturwissenschaftlich so interessierten Denker für die Zwecke der vorliegenden Untersuchung überhaupt anzutreffen ist. Weit bemerkenswertere Beiträge als die von jenem Forscher herangezogene *Philosophia* liefert sein *Dragmaticon philosophiae*.

Wilhelm entwickelt hier, daß sich das Weltall aus vier Elementen aufbaut[2]. Nachdem er diesen Standpunkt ausdrücklich

---

[1] So wissen wir z. B., daß der aus der Schule von Chartres selbst hervorgegangene Hermann der Dalmate 1144 seinem Lehrer Thierry das von ihm übertragene *Planisphaerium* des Ptolemaeus und dem Bernhard Sylvester eine vielleicht von Rudolf von Brügge übersetzte anonyme Schrift *De utilitatibus* und *De mensura astrolabii* übersandte. Die Schule von Chartres besaß ferner auch die *Canones* und *Tabulae* des Ptolemaeus sowie die von Adelard von Bath übersetzten Kharismischen Tafeln. (Nach Clerval, *a. a. O.* 190, 239). S. die Beurteilung des Ptolemaeus bei Wilhelm von Conches in der vorliegenden Untersuchung 35 A. 1.

[2] Den oben erwähnten Ausführungen liegt zu Grunde *Dragm.* III, 80—83. *Dux*: Sicut ex verbis tuis perpendo, tua est opinio, omne corpus vel esse ex quatuor elementis unum vel compositum ex eis, ignem esse a lunari caelo sursum, tria alia elementa infra ipsum. *Philosophus*: Opinio ista non est mea, sed Platonis. *D.*: Cum Aristoteles fere in omnibus contradicet Platoni, dic an in hoc illi consentiat. *Ph.*: Non huius sententiam super hoc exponerem, nisi quosdam de nostris timerem, qui Aristotelis coquina indigni, se illius filios fingunt, qui si seminarium alicuius falsi susceperint, multis cavillationibus illud amplificant et non pro veritate, sed pro sua parte pugnant. Sed illis exponenda est falsa sententia, qui illam subtili examinatione diiudicant, quodque in ea falsi est damnant . . . Tibi illam breviter exponam, ne ex invidia vel ignorantia illam praeteriisse videar. Aristoteles praeter quatuor elementa unam quintam voluit esse essentiam; quatuor vero elementa a luna esse deorsum, quintam essentiam ab eadem sursum; omnia quae sunt infra lunam, vel esse elementa vel ex eis constare, omnia quae supra lunam sunt, esse quintam essentiam vel ex ea constare. In eis quae sunt infra lunam has qualitates quatuor esse,

als platonischen[1] gekennzeichnet hat, glaubt er auch über die anders geartete Lehre des Aristoteles berichten zu müssen. Nach dessen Ansicht zerfällt das Weltall in zwei sehr ungleiche Hälften, in die irdische und die himmlische Welt. Nur die sublunare soll aus den vier Elementen bestehen, für die supralunare aber wird die Existenz einer quinta essentia angenommen. Nach Wilhelms Darstellung hat der griechische Philosoph darunter nicht schon den Äther schlechthin verstanden, sondern zunächst den dem Äther und dem Firmament gemeinsamen Stoff. Dieses fünfte Element soll Aristoteles erst vielmehr wieder in den Äther und das Firma-

calorem, frigus, humiditatem, siccitatem; in eis quae sunt supra lunam, nullum de istis, eadem etiam nec gravia nec levia esse nec ad centrum mobilia, sed circa centrum. Unde si sol in aëris medio esset, nec ascenderet nec descenderet, sed circumvolveretur. Inde est quod semper a terra aequaliter distantia corpora stellarum circumvolvuntur. Secundum hanc opinionem supra lunam non est calor nec frigus nec humiditas nec siccitas; unde nulla est ibi diversitas, nulla mutatio. Hanc quintam essentiam in aethera et firmamentum dividit; ex eadem [in aethere] septem corpora splendida, quae planetae dicuntur, constituit in firmamento; infinitaeque sunt stellae infixae. Stellae igitur omnes quae tam erraticae quam infixae ex quinta essentia, non ex quatuor elementis constant; et quomodo sol cum sit non calidus, fons sit totius caloris, Saturnus cum non sit calidus, frigus generet in aëre, Mercurius, cum non sit humidus, deus humoris dicatur . . . qui hanc sententiam, immo dementiam, tenere noluerit, si potest, fingat. Hoc igitur praetermittentes aliud dicamus; unam tamen visibilem figuram oculis subiciemus.

[1] Es ist dies zugleich der traditionelle Standtpunkt; vgl. Isidorus Hispal. *Ethym.* XIII, 3 (*PL* 82, 473 C — 473 A), Hrabanus Maurus, *De univ.* IX, 2 (*PL* 111, 262 D — 263 A), welche nur vier Elemente kennen. Unter dem „Äther" verstand man als Stoff kein weiteres fünftes Element, sondern den am weitesten oben befindlichen Teil der Feuerschicht; dann aber kam diesem Ausdruck noch eine rein lokale Bedeutung zu, er bezeichnet den Raum, in dem sich die Gestirne befinden, unser „Himmel"; dies lehrt eine Bemerkung Isidors, *a. a. O.* 5 (474 C): Aether locus est, in quo sidera sunt et significat eum ignem, qui a toto mundo in altum separatus est. In diesem rein lokalen Sinne machte sich auch Wilhelm von Conches selbst den Ausdruck zu eigen (*Philos.* II, 6; *PL* 172, 59 C). Man knüpfte dabei vielleicht an Plinius an, der einerseits nur vier Elemente annimmt (*Historia naturalis* II, 5 ed. Detlefsen 72), andererseits die Luft in der Nähe des Mondes aufhören und dann den „Äther" anfangen läßt (*a. a. O.* II, 10 p. 78: confinium illis est aëris terminus initiumque aetheris). Unter dem „Äther" ist hier lediglich das die Gestirne bildende kosmische Feuer zu verstehen und demnach kein Widerspruch vorhanden, wie Friese in seiner *Kosmologie des C. Plinius Secundus, Progr. der Realschule zum hl. Geist in Breslau* 1862, 3, glaubt.

ment geschieden haben. Der Äther galt ihm als das spezielle Substrat der Fixsterne und Planeten. Der Scholastiker schildert dann weiter, wie nach aristotelischer Lehre die supra- und die sublunarische Welt infolge des verschiedenen Baustoffs, aus dem sie konstruiert sind, entgegengesetzte Eigenschaften besäßen. Während in der Welt unterhalb des Mondes den vier Elementen Feuer[1], Luft, Wasser, Erde entsprechend Wärme, Kälte, Feuchtigkeit und Trockenheit herrscht, sei von diesen Qualitäten in der über dem Monde gelegenen Welt nichts davon zu finden. Die dort oben vorhandenen Körper seien weder schwer noch leicht, nicht nach, sondern nur um das Zentrum beweglich. Interessant sind die Bemerkungen, durch die er seine eigene Stellung diesen Lehren gegenüber zu erkennen gibt. Ihre Entwicklung leitet er zunächst mit folgenden Worten ein: „Ich würde sie erst gar nicht erwähnen, wenn ich nicht einige von den Unsrigen fürchtete, welche der Kochkunst des Aristoteles unwürdig sich als seine Söhne ausgeben, sie, die den einmal aufgenommenen Keim von etwas Falschem durch viele Wortkünste vermehren und nicht für die Wahrheit, sondern für ihre Partei kämpfen." Wenn er die Theorie des Aristoteles wenigstens kurz angebe, so wolle er dadurch ferner dem Verdacht zuvorkommen, als habe er sie „aus Mißgunst oder Unwissenheit" nicht erwähnt. Gegenüber der Äthertheorie erhebt er den Einwurf, wie denn die Sonne, wenn sie selbst nicht warm wäre, die Quelle aller Wärme sein könne, wie der Saturn, falls ihm die Kälte abzusprechen ist, die Kälte in der Luft erzeugen, der Merkur, ohne selbst feucht zu sein, der Gott der Feuchtigkeit heißen könne usw. Die aristotelische Ansicht, daß die zwar an sich weder warmen noch kalten Gestirne und Sphären doch durch ihre Bewegung in der ihnen zunächst liegenden Luftschicht Wärme und Licht hervorrufen[2], wird nicht berücksichtigt. Er schließt seinen Bericht mit einer Bemerkung, die nach Ton und Inhalt

---

[1] *Dragm.* IV p. 101 und *Philos.* III, 6 (77 A) hebt Wilhelm hervor, daß nach Aristoteles das Feuer notwendig warm sei. Eine direkte Benützung des aristotelischen Textes (*De part. anim.* I, 1 p. 640 b sq.) braucht darum nicht angenommen werden.

[2] Vgl. Zeller, II³, 2, 468.

ganz jenen einleitenden Worten entspricht: „Wer diese Ansicht, richtiger diesen Unsinn, nicht begreifen kann, stutze sich ihn zurecht, wenn er es vermag.“ Statt weiteren Angaben gedenke er, fügt er noch hinzu, durch eine Zeichnung die aristotelische Auffassung vom Bau des Weltalls zu veranschaulichen. In der Mitte der als Kreis gezeichneten Weltkugel befindet sich in der entworfenen Figur die Erde, diese ist dann zunächst von drei konzentrischen Kreisen umgeben, welche, wie bildlich zum Ausdruck gebracht ist, die Wasser-, Luft- und Feuerschicht darstellen; es folgen dann sieben weitere Kreise, welche den eingefügten astronomischen Zeichen entsprechend die Umlaufsregionen der sieben Planeten bedeuten, diese sind sodann wieder noch von einem weiteren Kreise umschlossen, der die Fixsternsphäre symbolisiert. Die Bestimmung eines sich noch an diesen anschließenden Kreises dürfte von dem Herausgeber der vorliegenden zu Straßburg 1567 gedruckten Ausgabe durch die hier eingefügten deutschen Worte „erster Beweger“ im Sinne des Verfassers richtig gekennzeichnet sein.

An anderer Stelle des *Dragmaticon* [1] kommt derselbe auf die Richtung der Planetenbewegung zu sprechen. Seine eigene Ansicht, daß diese der täglichen Bewegung des Firmaments entgegengesetzt sei, bezeichnet er zwar als die gewöhnliche, setzt jedoch hinzu, daß sie von den Peripatetikern nicht geteilt würde; und zwar erblickt er in deren entgegengesetztem Standpunkte lediglich die Folge ihrer quinta essentia-Theorie, da deren Auffassung von der Beschaffenheit des Äthers, wie er ausführt, die Möglichkeit irgendwelchen Gegensatzes in der Bewegung der Himmelskörper von vornherein ausschließt. Indessen handelt es sich um Mißverständnisse der Lehre des Aristoteles; derselbe denkt gar nicht

[1] IV p. 118 sq. *Ph.*: Peripateticorum quorum unus fuit Aristoteles supra unam quintam essentiam esse voluerunt. Unde nulla contrarietas poterat ibi contingere. Dicuntur igitur omnia quae ibi sunt circa centrum concurrere; igitur non concurrerent planetae firmamento proprioque cursu suo non alieno, quotidie ad ortum et occasum veniunt, in ista sententia Helpericus (statt „Hespericus“) invenitur. *D.*: Et quomodo illi quod oculus probat per signorum dispositionem contradicere audebant? *P.*: Vulpes foveas habent; Peripatetici igitur sophistice contra philosophicam veritatem agentes dicebant, videri solem ad signa versus orientem posita transire, non tamen ita esse, immo illa veniebant ad solem.

daran, jeden Gegensatz zwischen der Bewegung des Fixsternhimmels und der Planeten in Abrede zu stellen[1].

Als Vertreter dieser gegnerischen Anschauung nennt er den Helpericus[2]. Auf den Einwurf, wie es denn überhaupt möglich sei, daß die Peripatetiker dem, was schon der bloße Augenschein bestätige, widersprechen könnten, antwortet er zunächst im Bilde, es hätten die Füchse ihre Höhlen, und bemerkt dann weiter, es erwiderten die Peripatetiker, durch sophistische Künste sich zur philosophischen Wahrheit in Widerspruch setzend, daß die Sonne sich zwar scheinbar zu den nach Osten zu gelegenen Zeichen des Tierkreises zurückbewegt, in Wahrheit aber sei es umgekehrt und kämen jene zur Sonne.

Was die Quelle der von Wilhelm dem Aristoteles beigelegten Lehren betrifft, so konnte ihm jedenfalls ein Teil seiner Angaben, wie die Annahme eines fünften kosmischen Elementes[3] und die damit zusammenhängende Unterscheidung der Welt in zwei Hälften mit entgegengesetzten Qualitäten[4], die Kontroverse, ob die Planeten ihre Bewegung im Gegensatz zum Fixsternhimmel vollziehen oder nicht[5], durch von Anfang an zugängliche Autoren, wie Cicero,

---

[1] Vgl. *De cael.* II, 10 u. a. p. 291b: *ἕκαστον γὰρ ἀντιφέρεται τῷ οὐρανῷ κατὰ τὸν αὐτοῦ κύκλον.* Die aristotelischen Ausführungen wiederholte fast wörtlich, ohne allerdings seine Quelle zu nennen, Plinius in seiner *Historia naturalis* II, 8 (ed. Detlefsen, 76). S. Friese, *a. a. O.* 6.

[2] Helpericus lebte nach den Untersuchungen Traubes (*Computus Helperici* in: *Neues Archiv für ältere deutsche Geschichtskunde* 18, 1893, 91f.) als Mönch zuerst in Auxerre, wo er eine angesehene Stellung als Lehrer der Grammatik und Computistik einnahm, dann in Grandval im Juratal und hat einen Computus ecclesiasticus nach 840—859, sicher vor 900 verfaßt. Wilhelm hat dessen spezielle Ansicht *Philos.* II, 25 (172, 66) näher berührt; er bezieht sich dabei auf *De comput.* 3 (*PL* 137, 26D sq.).

[3] S. die S. 49 A. 2 angeführten Stellen aus Ciceros Schriften.

[4] Es kommt der nach der pseudo-aristotelischen Schrift *περὶ κόσμου* von Apulejus verfaßte *liber de mundo* c. 3 (ed. Paul Thomas, *Apul. Opp.* III, 139) in Betracht: Post eam vero partem, quae sancti aetheris finibus coërcetur, cuius mensa pensaque distinctum est et natura inmutabilis, regio e<s>t mortalis ac iam paene terrena, cuius primae sunt partes tenuiores et vaporatae, quippe cum finitimis aetheris adlinga<n>tur ardoribus sqq.

[5] Vgl. Marcianus Capella, *De nupt. Philol. et Mercur. et de sept. art. liber.* VIII, 853 u. a.: Denique etiam peripateticorum dogma contendit, non adversum mundum haec sidera promoveri, sed celeritate mundi, quam

Apulejus, Martianus Capella bekannt sein. Von irgendwelcher direkten Anlehnung Wilhelms an einen dieser Autoren ist jedoch nichts zu bemerken. Die verschiedenen von ihm vorgebrachten Einzelheiten, die ganze Art der Entwicklung läßt uns vielmehr auch hier an den Einfluß neu zugänglich gewordenen naturkundlichen Materials denken. Durch diese neue Literatur dürfte eine zweite Periode auf astronomisch-kosmographischem Gebiete in der Wissenschaft der Frühscholastik eingeleitet worden sein. Die Astronomie und im Zusammenhang damit die Kosmologie hat zwar frühzeitig in den mittelalterlichen Schulen Pflege gefunden [1], da die für den mittelalterlichen Kleriker so wichtige Berechnung der kirchlichen Feiertage, das Studium des Computus, nicht ohne einige

---

sequi non potuerunt, praeteriri. Vgl. Macrobius, *In somn. Scip.* II, 4, 8 (ed. Eyssenhardt 597). Chalcidius, *In Plat. Tim.* c. 84 (ed. Wrobel 155f.)

[1] Außer den Schriften der enzyklopädischen Autoren der ersten frühscholastischen Periode geben zahlreiche monographische Aufsätze, allein schon die Computus-Literatur hiervon Kunde. Man vgl. z. B. nur einmal die vielen Titel der den echten Werken Bedas in der Migne-Ausgabe (*PL* 90, 647 ff.) angefügten Abhandlungen astronomischen Inhalts. Als Quellen für das Studium in Kosmologie und Astronomie diente, abgesehen von dem Timaeusfragment nebst dem *Commentar* des Chalcidius vor allem das zweite Buch der *Historia naturalis* des Plinius, welches wie die übrigen Bücher vielfach ausgeschrieben und exzerpiert worden ist (über das Studium der *naturalis historia* im Mittelalter s. Karl Rück, *Die Geographie und Ethnographie d. Nat. Hist. des Plinius, Progr. des Ludw.-Gymn. in München* 1902 1903, 5 f., sowie von demselben Verfasser *Die Nat. Hist. des Plinius im Mittelalter, Sitz.-Ber. d. Münchener Akad. d. Wiss., philos.-philol. u. hist. Cl.* 1898 I, wo 204 die weitere Literatur angegeben ist. Sonstiges Material hat das achte Buch des enzyklopädischen Werkes des Neuplatonikers Marcianus Capella, der *Commentar* des Macrobius zu *Ciceros Traum des Scipio, die libri matheseos* des Firmicus Maternus mit astrologisch-neuplatonischem Inhalt, die mehrfach (durch Cicero, Caesar Germanicus und Avienus) ins Lateinische übersetzten *Φαινόμενα* des Aratus, welche eine Bearbeitung des astronomischen Systems des Eudoxus von Knidos darstellen, die *Poëtica astronomica* des G. Julius Hyginus. Die letzteren zwei Schriftsteller erfreuten sich freilich keineswegs besonderer Achtung; von den frühscholastischen Autoren der späteren Zeit werden sie als Fabulanten gekennzeichnet. Vgl. Johann von Salisbury, *Policr.* II, 18 (*PL* 199, 439 D. Webb I, 106 f.): Eorum vero qui scientiam profitentur astrorum, alii opinionis errore prolabuntur ad fabulas, in quo deprehenditur et Hyginus. Wilhelm von Conches, *Philos.* II, 5 (*PL* 172, 59 B): Fabulose loquitur Nemrod (?), Hyginus, Aratus... astronomiee vero tractare est ea quae sunt de illis dicere sive ita videatur vel non: qualiter inde tractant Julius Firmicus Ptolemaeus,

Kenntnisse in der Astronomie erfolgen konnte und dieses überdies Fach des Quadriviums war; die Zufuhr neuen Stoffes aber hat dieses stets vorhandene Interesse weiter belebt, indem es offenbar zur Verbreitung andersgearteter Anschauungen und damit entgegengesetzter Richtungen Anlaß gegeben hat.

Die Ausführungen Wilhelms von Conches zeigen nämlich nicht nur, wie weit er selbst mit den Grundsätzen der aristotelischen Kosmologie vertraut war, sie lehren uns auch noch mehr. Wie wir uns erinnern, leitet der Scholastiker seinen Bericht u. a. mit dem Bemerken ein, er wolle trotz innerem Widerstreben über die peripatetische Annahme der quinta essentia referieren, um sich nicht dem Vorwurf der Mißgunst oder der Unwissenheit auszusetzen. Unkenntnis darin erscheint also schon als Mangel gelehrter Bildung. Dies setzt voraus, daß die Grundlehren der peripatetischen Kosmologie (durch indirekte Quellen) damals schon eine ziemliche Verbreitung gefunden haben mußten. Ferner, seine eigene energische Stellungnahme gegenüber dieser antitraditionellen Kosmophysik zwingt uns, unter den Zeitgenossen nicht bloße Kenner ihrer Grundlagen, sondern vielmehr auch entschiedene Anhängen und Verfechter, ja geradezu das Vorhandensein einer spezifisch aristotelischen Richtung auf kosmologisch-astronomischem Gebiete in damaliger Zeit anzunehmen. Der Autor legt uns diesen Schluß übrigens auch selbst in den Mund, wirft er u. a. doch den Gegnern selbst vor, daß sie für ihre Partei (pro parte), nicht für die Wahrheit kämpften. Dabei aber wendet er sich offenbar nicht nur gegen Zeitgenossen in einem weiteren Sinne dieses Wortes, wie die Erwähnung des Helpericus, eines Schriftstellers im neunten Jahrhundert und dessen Bezeichnung als „unus de nostris“ zunächst nahelegen kann [1], sondern sicherlich in erster Linie gegen Gelehrte seines eigenen

[1] Es liegen hier folgende Erklärungsmöglichkeiten vor: Wilhelm rechnet den Helpericus unter die „nostri“, insofern er ihn im Gegensatz zu den arabischen Astronomen als christlich-lateinischen Autor charakterisieren will, was sehr leicht möglich ist (vgl. Johann von Salisbury in der 17 A. 6 angeführten Stelle) oder er erblickt irrigerweise in ihm einen später lebenden Schriftsteller oder endlich drittens Helpericus hat später gelebt und Traubes Feststellungen (s. 44 A. 2) sind unkorrekt. Indessen liegt kein unmittelbarer Anlaß zu letzterer Annahme vor.

Jahrhunderts. Dafür spricht zunächst schon die andere Stelle: „Ich würde des Aristoteles Ansicht hierüber nicht auseinandersetzen, wenn ich nicht gewisse von den Unsrigen fürchtete usw.“; den Vorwurf der Mißgunst oder der Unwissenheit konnten schon verstorbene Zeitgenossen schwerlich gegen ihn erheben, sie brauchte er nicht so zu fürchten. Wollte man aber gleichwohl die Existenz einer in kosmologischen Fragen peripatetisch denkenden Richtung zu Zeiten Wilhelms bestreiten, so würde der ganze persönliche Ton, welchen er den Gegnern gegenüber anschlägt, sofort völlig unverständlich. In so heftiger und leidenschaftlicher Art kann er sich doch nur gegen unmittelbare Zeitgenossen wenden, in denen er scharfe Rivalen, gefährliche Neuerer sah, nicht aber gegen Denker früherer Zeit, deren Anschauungen dem wissenschaftlichen Geiste der eigenen Epoche ferner lagen. Man wird sogar mit diesen Folgerungen vielleicht noch einen Schritt weiter gehen können. Die schweren Vorwürfe innerer Unwahrhaftigkeit und Verlogenheit, sophistischer Verdrehungskünste, der Vergleich mit den Füchsen usw. lassen vermuten, daß er selbst bereits von seiten dieser Peripatetiker höchst unliebsame Angriffe erfahren hat; jedenfalls erinnert die Art und Weise, wie sich seine Gefühle diesen gegenüber entladen, außerordentlich an die temperamentvollen Vorhaltungen, welche er in der *Philosophia* denjenigen machte, die seine Rechtgläubigkeit in Frage gestellt hatten [1].

Auch auf Äußerungen Johanns von Salisbury ist in diesem Zusammenhange hinzuweisen. Das Interesse dieses Denkers ist an sich freilich nicht so sehr naturwissenschaftlichen Problemen als vielmehr erkenntniswissenschaftlichen, ethischen und staatsphilosophischen Fragen zugewandt. Gleichwohl finden sich in seinen Schriften doch eine Reihe interessanter Notizen, welche das bisher erhaltene Bild verstärken und zum Teil ergänzen. Ihm ist gleichfalls bekannt, daß Aristoteles das Weltganze in zwei verschiedene Hälften schied, davon die irdische aus den vier Elementen, die himmlische aber aus dem Äther aufbaute, daß infolgedessen nach seiner Ansicht die letztere von ungleich einfacherer Beschaffenheit sei, daß hier keinerlei Gegensatz, sondern ewiger Friede herrschen

---

[1] Vgl. *Philos.* I, 23 (*PL* 172, 56).

sollte. Johannes verhält sich bei den betreffenden Bemerkungen rein referierend[1]. Dieselbe neutrale Haltung beobachtet er anderwärts, wo er kurz erwähnt, daß die Frage, ob die Gestirne aus der von Aristoteles eingeführten quinta essentia oder aus den gewöhnlichen vier Elementen bestünden, bei den Mathematikern ein noch ungelöstes Streitobjekt bilde[2]. In ähnlicher Weise wird auch der Meinungsverschiedenheit bezüglich der Richtung des Planetenlaufes Erwähnung getan[3]. Da somit auch er die von Wilhelm von Conches behandelten Zwistigkeiten berührt, müssen die betreffenden Probleme die Schulen jener Zeit doch sehr lebhaft interessiert haben.

Dagegen nimmt Johannes selbst den Standpunkt des Aristoteles ein, insofern er, allerdings ohne seinen Namen zu erwähnen, die Entstehung der sublunaren Dinge auf die Bewegung der Gestirne und diese wieder wie alle Bewegung auf die selbst unbewegte Gottheit zurückführt[4]. Denn die peripatetische Lehre läßt in der Tat die Dinge durch die Wechselwirkung der Elemente, diese aber wieder durch die Bewegung der Himmelskörper bedingt sein[5]. Der Standpunkt Johanns ist bemerkenswert, weil ihn, wie wir uns erinnern werden, Wilhelm von Conches ausdrücklich als den der Peripatetiker erwähnt und mit ironischen Worten zurückweist. Von der in der Frühscholastik stark verbreiteten Charakterisierung Gottes als unbewegten Bewegers war schon im metaphysischen Abschnitt der vorliegenden Abhandlung die Rede[6].

Einiges von dem, was Johannes über die Lehre des Aristoteles referiert, ist dagegen noch nicht zur Sprache gekommen.

---

[1] *Enthet.* v. 835—839 (*PL* 199, 983):

Quicquid luna premit, de quatuor est elementis,
Et quae transcendunt, simpliciora putat.
Illaque perpetua definit pace vigere,
Quae supra solem circulus altus habet.

[2] *Policr.* II, 19 (*PL* 199, 441 B ed. Webb I, 109) . . . cum in tota mathematicorum domo adhuc non sit quaestio expedita, an ex elementis sidera constent an ex quinta essentia quam Aristoteles introducit.

[3] *A. a. O.* (*PL* 443 A Webb p. 112): quidam eorum motu quodam irrationali planetas adversus aplanem niti contendunt; alii, auctore Aristotele, eosdem cum firmamento ferri profitentur, quorum neutrum teste Mineio (vgl. Marc. Cap. *a. a. O.*) astrologiae regulis invenitur adversum.

[4] *Enthet.* v. 1059 f (p. 988) Text s. S. 33 A. 11.

[5] Vgl. Zeller, II[3], 2, 467 ff. [6] S. S. 33.

So berichtet er, daß nach diesem Philosophen der Äther deshalb geschaffen sein soll, damit die Seelen daraus entstünden [1]. Diese von Cicero an einer ganzen Reihe von Stellen [2] überlieferte Annahme geht zunächst darauf zurück, daß man sich den Äther des Aristoteles auf Grund seiner Bestimmung, daß er weder leicht noch schwer, weder dünn noch dicht, völlig gegensatzlos und über allem Streit der Elemente erhaben, nicht dem Entstehen und Vergehen ausgesetzt ist, als eine Art „unstofflichen Stoff" dachte [3]. Weiter hatte er gelehrt, daß die Vernunft nicht wie die übrigen Seelenteile durch Zeugung entsteht, sondern „von außen her" kommt und deshalb vom Untergang des Leibes nicht berührt wird; wie den Äther so hatte er auch den *νοῦς* als einfach, göttlich und unveränderlich hingestellt [4]. Durch die Verquickung dieser beiden Gedankengänge konnte in der Tat leicht die Auffassung entstehen, daß Aristoteles im Äther das Substrat für die Menschenseelen sah. Diese Ansicht hat übrigens, wie bemerkt sei, nicht nur im Altertum und Mittelalter, sondern auch unter den modernen Aristotelesforschern Vertreter gefunden [5].

Wie uns das Zeugnis Johanns belehrt, glaubte die Frühscholastik, daß der griechische Philosoph den Seligen und Göttern die Ätherregion als Wohnsitz anwies [6]. Cicero berichtete, daß Aristoteles den Äther als Stoff für die Götter und Geister ansah.

[1] *Enthet.* v. 841 sq. (*PL* 199, 983):

Ut fierent animae, substantia quinta creatur
De qua signiferi constat origo poli.

[2] *Tusc.* I, 10, 22: Aristoteles . . . cum quatuor nota illa genera principiorum esset complexus, e quibus omnia operentur, quintam quandam naturam censet esse, e qua mens; cogitare enim et providere et discere et docere, et invenire aliquid et meminisse, et tam multa alia, amare odisse, cupere timere, angi, laetari, haec et similia eorum in horum quatuor generum inesse nullo putat. Vgl. 17, 41; 26, 65. *Acad. post.* I, 7, 26: quintum genus, e quo essent astra mentesque, singulare eorumque quatuor . . . dissimile Aristoteles quoddam esse probatur. *De nat. deor.* II, 15, 42 (s. 50 A. 1).

[3] Vgl. dagegen Zeller II^3, 2. 437 A. 7. Cl. Baeumker, *a. a. O.* 245.

[4] S. Zeller, *a. a. O.* 568.

[5] Bei F. F. Kampe, *Erkenntnistheorie des Aristoteles*, Leipzig 1870, 12—49. Mit Recht dagegen Zeller, *a. a. O.* 569 A. 3.

[6] *A. a. O.* v. 843 sq.:

Illa beatorum sedes, haec aula deorum
Nam magis apta Deo, quae gravitate carent.

Es ist zunächst nicht ganz unmöglich, daß Johann daran anknüpfte und diese Notiz in obigem Sinne deutete[1]. Fand er aber jene Lehre als solche in der vermittelnden Quelle vor, so handelte es sich ursprünglich offenbar um eine Bezugnahme auf eine Ausführung in *De caelo*[2], wo Aristoteles die Vollkommenheit des „ersten Himmels" schildert und im Hinblick darauf bemerkt, daß ihn die Alten mit Recht als den allein unsterblichen Ort den Göttern als Wohnraum zuwiesen. Es kommt noch hinzu, daß Aristoteles unter dem Einfluß des Volksglaubens wie der metaphysischen Vorstellung, daß jede Bewegung in letzter Linie von unkörperlichen Wesen verursacht wird, nach platonischem Vorbilde die Gestirne als beseelte, von göttlichen Wesen bewegte Körper ansah[3]. Was sodann den Äther als Sitz der Seligen (beati) anlangt, so ist in jener ciceronianischen Notiz allerdings nur von den Geistern (animi) die Rede. Da man dahin belehrt wurde, daß Aristoteles die Seelen im Äther entstehen ließ, so sah es das vom Glauben an ein Fortleben der Seele nach dem Tode tief durchdrungene christliche Mittelalter wohl als selbstverständlich an, daß er die Seelen nach dem Tode zum Ätherreich wieder zurückkehren ließ. Lehrte aber die vermittelnde Quelle wirklich, daß der griechische Philosoph die Ätherregion auch den Seligen als Sitz zuwies, so handelt es sich vermutlich um eine Übertragung der dem griechischen Volksglauben und auch dem Stoizismus eigentümlichen Vorstellung eines Seelenreiches im „Äther", womit hier aber nur der Luftraum gemeint war, auf Aristoteles[4].

Von dem gleichen scholastischen Autor wird ihm vorgehalten, daß er das Walten der göttlichen Vorsehung in der irdischen Welt geleugnet habe, daß er diese nur bis zum Monde, nicht aber bis

[1] *Tusc.* I, 26, 65: Sin autem est quinta quaedam natura, ab Aristotele inducta primum: haec et deorum est et animorum. *De nat. deor.* II, 15, 42: absurdum esse Aristoteli videtur in ea parte, quae sit ad gignenda animantia aptissima, animal gigni nullum putare. Sidera autem aetherium locum obtinent; qui quoniam tenuissimus est et semper agitatur et viget, necesse est, quod animal in eo gignatur, id et sensu acerrimo et mobilitate celerrima esse, qua re cum in aethere astra gignantur, consentaneum est in iis sensum inesse et intelligentiam, ex quo efficitur in deorum numero astra esse ducenda.

[2] II, 1 Anfang. [3] S. Zeller II³, 2. 437; 466 f.

[4] Vgl. Rohde, *Psyche*. II⁵⁻¹ 257 f.; 320 A. 1.

zur Erde hinab sich erstrecken ließ, daß letztere dem Zufall und Schicksal ausgeliefert sein sollte [1]. In Wahrheit lag diese ganze Lehre dem Denken des Aristoteles vollständig fern. Er sah einerseits in dem zweckmäßigen Wirken der ganzen Natur das Werk der Gottheit; andrerseits war ihm die Annahme einer bis ins Einzelne sich erstreckenden Vorsehung Gottes vollständig fremd [2]. Dadurch, daß er die platonische Ideenlehre in extremster Weise bekämpfte, hatte er sich der Mittel begeben, zwischen Gott und Welt eine Beziehung herzustellen. Daher kennt er keine schöpferischen Ideen im Verstande der Gottheit; diese denkt stets nur an sich selber, nicht an einen unter ihr stehenden Gegenstand, und deshalb auch nicht an die supralunare Ätherregion. Johann von Salisbury war indessen keineswegs der erste, der ihn zum Vertreter eines solchen partiellen Deismus und Determinismus machte; er folgte hier lediglich der Tradition. Schon Chalcidius [3] und zahlreiche Kirchenväter [4] machten es dem Aristoteles zum Vorwurf, daß er die Gottheit sich nicht um die sublunare Welt kümmern läßt. Auch Cicero erwähnte Aristoteles als Vertreter des Fatalismus [5].

Schließlich waren auch einige spezifisch meteorologische Sätze des Aristoteles bekannt. So zitierte Wilhelm von Conches den griechischen Philosophen bei der Frage, in welchem Verhältnis die Häufigkeit der Erscheinung des Regenbogens zu den verschiedenen Jahreszeiten steht [6], sowie bei der Feststellung der Beziehung

---

[1] *A. a. O.* v. 831 sq.

Sed tamen erravit, dum sublunaria casu
Credidit et fatis ulteriora geri.

[2] Vgl. Zeller, 468, vgl. 372, 378, 388, 422 ff.

[3] *In Plat. Tim.* c. 250 (Wrobel p. 283): Aristoteles, ut qui dei providentiam usque ad lunae regionem progredi censeat, infra vero neque providentiae scitis regi nec angelorum ope consultisque sustentari nec vero daemonum prospicientiam putet intervenire... Vgl. Switalski, *a. a. O.* 23 u. A. 3.

[4] Belege bei A. B. Krische, *Forschungen auf dem Gebiete der alten Philosophie* I, Göttingen 1840, 347 A. 1.

[5] *De fato* 17, 39: Ac mihi quidem videtur, cum duae sententiae fuissent veterum philosophorum, una eorum, qui censerent omnia ita fato fieri, ut id fatum vim necessitatis afferret, in qua sententia Democritus, Heraclitus, Empedocles, Aristoteles fuit.

[6] *Dragm.* V, p. 173: Aristoteles ait de arcu: post autumnale aequinoctium qualibet hora diei arcum fieri; aestate non nisi incipiente vel declinante iam die. Cuius rei hanc reddit causam etc. Vgl. Arist. *De meteor.* III, 2. p. 371 b 30 sqq. III, 5. p. 377 a 11 sqq.

zwischen dem Auftreten der Kometen zur Witterung[1]. Man glaubt hier auch zuerst eine direkte Benützung des dritten bzw. ersten Buches der aristotelischen Schrift *De meteoris* annehmen zu können, deren drei erste Bücher Gerhard von Cremona durch Übersetzung aus dem Arabischen vermittelte, nachdem das vierte Buch bereits durch Henricus Aristippus unmittelbar aus dem Griechischen übertragen worden war. Genauere Untersuchung läßt indessen bald erkennen, daß die Quelle vielmehr die *Naturales quaestiones* des Seneca sind[2].

Zieht man das Fazit aus den im Rahmen dieses Abschnitts erfolgten Untersuchungen, so ergibt sich Folgendes. Der Umfang, in welchem die kosmologischen Lehren des Aristoteles einzelnen Autoren, wie dem Wilhelm von Conches, bekannt waren, dürfte ungefähr demjenigen entsprechen, in welchem die ontologisch-metaphysischen Begriffe der Peripatetik dem zwölften Jahrhundert zu eigen sind. Wird dagegen die Frage nach dem Ursprung dieser Kenntnis, der Form der Überlieferung aufgeworfen, so ist das Resultat kein ganz analoges. Die betreffenden metaphysischen Anschauungen gelangten dadurch zur Kenntnis der Scholastik, daß sie in das System des Neuplatonismus, so vor allem in die Philosophie des Boëthius eingegangen waren. Die Quellen, aus welchen sie die Lehrer der Frühscholastik schöpften, standen insofern von Anfang an zur Verfügung. Bezüglich der astronomisch-kosmologischen Vorstellungen des Aristoteles war man zunächst nur auf einzelne zerstreute Notizen angewiesen, die man zumeist aus historischen Gründen angeführt da und dort in der gleich vorhandenen Literatur vorfand. Sie dürften indessen nicht ausreichen, um die Kenntnisse sämtlich zu erklären, die wir bei einzelnen Schriftstellern des zwölften Jahrhunderts vorfanden. Man wird hier an einen zweiten Zuleitungskanal, an aus dem Orient um diese Zeit eingedrungenes

[1] *A. a. O.* p. 195: Aristoteles ait, cometas significare tempestatem ventorumque in temperantia atque imbrium. Vgl. Arist. *De meteor.* I, 7, p. 344 b 18.

[2] Der Text stimmt nicht nur fast wörtlich mit dem der *Natur. quaest.* (I, 8, 5—7 bzw. VII, 28 A) überein, sondern Wilhelm läßt bei der Besprechung des Auftretens des Regenbogens irrigerweise dem Aristoteles seine Ansicht mit dem begründen, was Seneca von sich aus zur Unterstützung der aristotelischen Meinung anführt.

Material zu denken haben. Und endlich ist auch die Stellung gegenüber den kosmologischen Theorien eine andere wie gegenüber den metaphysischen Begriffen. Die meisten der hier in Betracht kommenden metaphysischen Gedanken hatte, wie eben bemerkt wurde, der Neuplatonismus sich selbst zu eigen gemacht; sie fanden deshalb auch ohne Anstand Verwendung bei den christlichen Platonikern des frühen Mittelalters wie auch schon teilweise bei denjenigen der Patristik. So relativ einheitlich und günstig war aber die Stimmung gegen Aristoteles als Kosmographen nicht. Von irgendwelchem Einfluß des aristotelischen Weltbildes ist in der ersten Periode der frühscholastischen Entwicklung, wie bei den enzyklopädischen Schriftstellern, Isidorus Hispalensis, Hrabanus Maurus z. B., kaum etwas zu verspüren. Anders ist die Situation im zwölften Jahrhundert. Der aristotelische Standpunkt hat hier Vertreter gefunden, aber wie es scheint, vorwiegend in spezifisch mathematisch-astronomischen Kreisen, den eigentlichen Vertretern der Computus-Literatur; unter den Philosophen scheinen, wie das feindliche Auftreten Wilhelms von Conches zeigt, die Anschauungen sehr geteilt gewesen zu sein. Einige wie Thierry von Chartres, Gilbertus Porretanus zeigen sich für aristotelische Anschauungen nicht unempfänglich, andere aber bleiben der bisherigen Richtung, deren Standpunkt auf einen christianisierten Platonismus im wesentlichen hinausläuft, getreu. Als deren Bannerträger kann Wilhelm von Conches bezeichnet werden.

3. Kapitel.

Verhältnis zur aristotelischen Psychologie.

Auch der aristotelischen Psychologie standen die Frühscholastiker nicht völlig fremd gegenüber.

Sie waren nicht nur mit dem aristotelischen Begriffspaar Materie und Form als solchem, sondern — es kann dies wenigstens bei einer Anzahl von ihnen angenommen werden [1] — auch mit der

[1] Cassiodor z. B. scheint die aristotelische Definition der Seele als Formprinzip des Leibes kaum bekannt gewesen zu sein. Er wirft in seinem psychologischen Abriß *De anima* in c. IV (PL. 70, 1289 A) ausdrücklich die Frage auf: Utrum anima formam habet? Er antwortet negativ, aber nicht

Anwendung desselben auf das Verhältnis von Leib und Seele und damit der aristotelischen Definition der Seele als Form des Körpers bekannt. Überliefert war sie durch den Timaeuskommentar des Chalcidius[1]; einen kurzen Hinweis fand man auch bei Macrobius vor[2]. In *De immortalitate animae*[3] hatte auch Augustin über das Verhältnis von Seele und Leib in einer Weise gehandelt, daß ihn deshalb Stöckl die Seele als „das Formalprinzip des Leibes" ansehen läßt[4]; indessen hat Augustin in den *Retractationes*[5] die wichtigste Belegstelle wieder zurückgezogen, insofern sich ihm später der Gegensatz von geistiger und körperlicher Wesenheit so verschärfte, daß er ihre Vereinigung im Menschen nunmehr als wunderbar und unbegreifbar hinstellte[6].

Die Frühscholastik wagte es nicht, sich die Übertragung des Formbegriffes auf die Seele selbst zu eigen zu machen. Schuld war daran vor allem, daß man in der Form, wie schon früher bemerkt wurde, nicht das substantielle Prinzip, sondern eine bloße Eigenschaft sah[7]. Wie hätte man auch zu einer besseren Einsicht kommen sollen, wenn Chalcidius selber und damit in diesem Falle die maßgebende Quelle die aristotelische Seelendefinition deshalb als unrichtig bezeichnete, weil durch sie die Seele zu einem bloßen Akzidenz des Körpers erniedrigt würde[8]. So kann man es den Lehrern jener Zeit nicht verdenken, wenn sie entweder dem aristotelischen Standpunkt indirekt dadurch ihre Mißbilligung zum Ausdruck brachten, daß sie sich selbst zu Plato-Augustin bekannten, oder direkt gegen ihn polemisierten, wie der Verfasser

---

auf Grund einer Polemik gegen Aristoteles, sondern einer ganz anders gearteten, rein geometrischen Auffassung der Form: formam vero dico, quae aliquod spatium linea lineisve concludit.

[1] *In Plat. Tim.* c. 222 (ed. Wrobel, p. 257 sqq.). Hierzu Switalski, *a. a. O.* 19 A. 5.

[2] *In somn. Scip.* I, 14, 19 (ed. Eyssenhardt p. 543).

[3] c. 15, 16. (*PL* 32, 1033 f.).

[4] *Geschichte der christl. Philosophie z. Z. der Kirchenväter* 334. m I, 5, 3 (*PL* 32, 591).

[5] Hierauf weist Ostler, *Die Psychologie des Hugo von St. Victor* (*Beitr. z. Gesch. d. Philos. d. M.-A.* VI, 1) Münster 1906, 67 hin.

[6] Storz, *a. a. O.* 122.

[7] Vgl. S. 22 f.

[8] *A. a. O.* c. 225 (ed. Wrobel, p. 262): non enim specialem essentiam fore animam, quam appellat Aristoteles entelechiam: haec quippe forma est corporibus accidens, ut censet Plato.

der unter Bedas Schriften geratenen Abhandlung *De mundi constitutione*[1], wie Gilbertus Porretanus[2] und Alanus[3]. Man vermochte in der Seele daher weder das Seins- noch das Organisationsprinzip zu erblicken; die Seele betrat der im zwölften Jahrhundert geltenden Anschauung zufolge den Fötus überhaupt erst nach dessen Durchbildung zur menschlichen Gestalt[4].

Stimmte man Plato insofern bei, als man wie schon Augustin Seele und Leib als zwei Substanzen, nicht als bloße Teilprinzipien einer Substanz ansah, so ging doch eine starke Strömung dahin, das Verhältnis von Seele und Leib zueinander nicht wie er es getan, als ein feindseliges, sondern als ein natürliches aufzufassen. Dies kann man in der Literatur des frühen christlichen Mittelalters nicht nur in spezifisch anthropologisch-psychologischem Zusammenhange, sondern in einzelnen Fällen auch bei theologischen Erörterungen beobachten. Der christliche Gedanke, daß Gott selbst der Urheber der Verbindung von Leib und Seele ist und daß das Fleisch an der Auferstehung teilnehmen soll, war es vor allem, der hier die Geister vom extremen Dualismus Platos ablenkte und ihr Denken in der Richtung der biologischen Auffassung des Aristoteles beeinflußte. Schon bei Augustin hatte er sich geltend gemacht[5]. Eine ganze Anzahl von Frühscholastikern ist ihm gefolgt. Man erklärte die platonische Ansicht, daß die Seele zur Strafe an den Körper gebunden sei, für falsch[6] oder vertrat positiv die gegenteilige Auffassung, indem der Seele Sehnsucht und

---

[1] Es heißt hier (*PL* 90, 902 A): Aristoteles vero vocabat eam endelechiam i. e. formam animati corporis, et per hoc volebant illam esse accidens . . . Aristoteli quidem, qui dicebat illam esse accidens.

[2] *Comm. in Boëth. l. de duab. naturis et una persona Christi* (*PL* 64, 1571 D): Non enim sicut quidam dixerunt est ἐντελέχεια hoc est forma, sed potius substantia i. e. subsistens habens in se formas et diversorum generum accidentia.

[3] *Contra haeret.* I, 33 (*PL* 210, 333 B): proprietas autem sive (statt sine) forma non est, quia substantia est, et ex fluxu materiei corrumpi non potest, quia in materia non est. Vgl. Baumgartner, *a. a. O.* 95, 103.

[4] Baumgartner, *a. a. O.* 104. Espenberger, *a. a. O.* 98.

[5] *De genes. at litter.* VII, 27, 38 (*PL* 34, 369): Sed si ad hoc fit anima, ut mittatur in corpus, quaeri potest utrum, si noluerit, compellatur. Sed melius creditur hoc naturaliter velle, id est, in ea natura creari ut velit, sicut naturale nobis est velle vivere.

[6] So Robertus Pullus, *Sent.* II, 9 (*PL* 186, 731 A ff.), Petrus Lombardus (s. Espenberger, *a. a. O.* 101).

Liebe nach dem Leibe zugeschrieben wurde[1]. Den letzteren Weg beschritt schon Cassiodorus Senator. Sofort nach ihrer Vereinigung mit dem Körper, führt er aus, liebt ihn die Seele auf Grund eines merkwürdigen Verhältnisses (ineffabili conditione); seine Schmerzen sind auch die ihrigen; sie, die nicht sterben kann, fürchtet dessen Untergang; sie genießt die Gesundheit des Leibes, weidet sich an der Umschau der Augen, ergötzt sich an dem Hören der Töne wie an lieblichen Gerüchen, kommt in gute Stimmung durch das Mahl; bereiten all' diese Dinge ihr keinen Genuß, so vermißt sie sie doch sehr, wenn sie ihr fehlen[2]. Hugo von St. Victor schrieb später: „Dem Geiste ist es von Natur aus gegeben, das Wohl seines Leibes zu lieben, und natürlich ist es ihm, sein Leid nicht lieben zu können“[3]. Womöglich noch auffälliger ist es, wenn ein Aszet wie Bernhard von Clairvaux in der Betonung jener natürlichen Freundschaft zwischen Seele und Leib soweit geht, daß er ihre Sehnsucht nach diesem sogar den Tod überdauern läßt, glaubte er doch, daß die Seele sich erst dann ganz Gott hingeben kann, wenn sie mit dem Leibe wieder vereinigt ist, da sie bis zu dessen Auferstehung mit einer Art Heimweh nach ihm erfüllt sei[4].

Die Ansicht, daß die Vereinigung von Seele und Leib trotz ihrer Wesensverschiedenheit eine natürliche und von Gott gewollte sei, suchten die frühmittelalterlichen Lehrer auch zu rechtfertigen. Eine Reihe von Theorien sind zu diesem Zwecke aufgestellt worden. Drei werden uns genannt: die Verbindung durch Zahl und Harmonie, die in der Einheit der Person und die Verbindung durch ein physisches Medium[5]. Das Einschlagen des letzteren Weges[6]

---

[1] So gleichfalls Petrus Lombardus (s. Espenberger *a. a. O.*), ferner Honorius von Autun, *Elucid.* II, 14 (*PL* 172, 1145 A): et ipsae (sc. animae) desiderant corpus intrare, ut nos naturaliter cupimus vivere.

[2] *De an.* c. 2 (*PL* 70, 1283 D—1284 A).

[3] *Sacr.* I, VII, 19 (*PL* 176, 296 A). Vgl. Ostler, *a. a. O.* 68 ff. Hugo stimmt hier auch mit Hrabanus Maurus überein, der *De an.* c. 1 (*PL* 110, 1111 A) schreibt: Propria vero substantia est, quoniam nullus alter spiritus ita carnem suscipit, ut proprii corporis passionibus condoleat aut laetetur.

[4] *De dilig. Deo* 11, 30—32 (*PL* 182, 993 f). Hier u. a. n. 32 (994 B): Ac non ex toto sui oblita est, quae adhuc de proprio corpore cogitat suscitando. Ceterum hoc adepto, quod solum a se ipsa quodammodo abire et ire totam in deum.

[5] Baumgartner, *a. a. O.* 104 ff. Ostler *a. a. O.* 67 ff.

[6] Über die mittelalterliche Medientheorie s. Ar. Schneider, *Die Psychologie Alberts d. Gr.*, 383 ff.

durch einzelne Autoren bedeutete eine weitere Annäherung an Aristoteles. Man folgte dabei allerdings lediglich dem Beispiel, das Augustin selbst gegeben hatte[1]. Suchte schon Hugo von St. Victor durch den Hinweis auf allerlei Ähnlichkeiten zwischen Seele und Leib ihre Verbindung begreiflich zu machen[2], so ging Isaak von Stella hier noch weiter. Er nahm zwei Mittelglieder an, eines, durch das sich die Seele dem Körper nähert, das Phantastikum und eines, durch welches der Körper seinerseits sich mit der Seele verbindet, den *Spiritus corporeus* als das Feinste im Organismus[3]. Während sich ihm sein Freund Alcher anschloß[4], begnügte sich Alanus mit der Annahme des zuletzt erwähnten Mediums, des *Spiritus physicus*, der als feine körperliche Substanz, feiner als Luft und weniger fein als Feuer geschildert wird[5]. Wohl hatte Aristoteles vom metaphysischen Gesichtspunkte aus die Verbindung von Seele und Leib als der von Form und Materie als eine unmittelbare aufgefaßt, trotzdem aber sah er sich zur Erklärung der mannigfachen Prozesse im Bereiche des vegetativen und sensitiven Seelenlebens genötigt, zu dem von der damaligen Medizin allgemein angewandten physiologischen Erklärungsmittel des Pneumas zu greifen[6]. Es liegt somit seitens bestimmter Medientheorien noch eine ganz besondere Beziehung zum Aristotelismus vor. Mit der in ihm vorhandenen, vorhin angedeuteten Schwierigkeit hängt es zusammen, daß auch die Vertreter der spezifisch peripatetischen Entwicklungsreihe im dreizehnten Jahr-

[1] Augustin nahm als Zwischenglieder eine licht- und eine luftartige Substanz an. Vgl. Gangauf, *Metaph. Psychologie des hl. Augustinus*, Augsburg 1852, 313 ff. Ott, *Des hl. Augustinus Lehre über die Sinneserkenntnis. Philos. Jahrb. d. Görres-Gesellschaft* XIII 139 ff.

[2] S. Ostler, *a. a. O.* 74 ff.

[3] S. K. Werner, *Der Entwicklungsgang der mittelalterlichen Psychologie von Alcuin bis Albertus Magnus*, in: *Denkschr. der Wiener Akd. d. Wissensch. Phil-hist. Cl.* XXV (1876) 96.

[4] *De spir. et an.* c. 14 (*PL* 40, 789 f.).

[5] Alanus machte sich neben dem oben zuerst erwähnten platonisch-pythagoreischen Erklärungsversuch auch diese Theorie zu eigen. Näheres s. bei Baumgartner, *a. a. O.* 105. Auch bei Alfredus Anglicus am Anfang des dreizehnten Jahrhunderts findet sich die Annahme des spiritus vitalis als alleinigen Mediums vgl. *De motu cordis* c. 10 (Barach 95, dessen Einleitung 54 f.).

[6] Näheres s. bei Siebeck, *Geschichte der Psychologie* I, 2, Gotha 1884, 132, 137 f.

hundert, Albert[1] und Thomas[2], sich für die Annahme von Medien entschieden und damit denselben Standpunkt wie die Frühscholastik vertraten.

Allgemein bekannten sich die frühscholastischen Denker — und die des späteren Mittelalters sind ihnen hierin gefolgt — zu der Formel: Die Seele ist ganz im ganzen Körper und ganz in jedem einzelnen Teile des Körpers[3]. Dieser Ausdruck für die Identität des Ich gegenüber der Lokalisation der Seelenteile entlehnte man bekanntlich Augustin[4], der hier sich wieder Plotin[5] anschloß. Mag dieser sich auch zuerst die Frage, inwiefern die Seele durch ihr Sein im Körper in sich selbst bestimmt wird, ob sie ihm geteilt oder ungeteilt innewohnt, mit voller Klarheit vorgelegt haben, so ist doch der seiner Antwort zugrunde liegende Gedanke als solcher keineswegs eine dem Neuplatonismus eigentümliche Leistung, sondern er ist, wie hervorgehoben werden muß, peripatetischen Ursprungs[6]. Wie der Timaeus-Kommentar des Chalcidius lehrt[7], waren sich die Neuplatoniker selber bewußt, daß es sich hier um aristotelisches Erbe handelte. Indem die christlichen Lehrer des Mittelalters lediglich dem Bischof von Hippo zu folgen wähnten, nahmen sie somit zugleich eine Stellung ein, welche ursprünglich Aristoteles ergriffen hatte, um Plato gegenüber die Einheitlichkeit der Seele zu wahren.

Für die Bestimmung der Seelenkräfte zur Seelensubstanz war für die Frühscholastik zunächst Augustin[8] ausschließlich maß-

---

[1] Vgl. Ar. Schneider *a. a. O.* 386 ff.

[2] Vgl. *Sent.* l. II d. 31, q. 2 a. 1 ad 1 *S. c. gent.* l. II c. 71.

[3] Zahlreiche Belege hierfür bei Ostler, *a. a. O.* 62 A. 4. Espenberger, *a. a. O.* 93 A. 1.

[4] *Ep.* 166 *ad. Hieron.* 4 (*PL* 32, 722). *De immort. an.* I, 16, 25 (*PL* 32, 1034). *De trin.* VI, 6, 8 (*PL* 42, 929). *De quant. an.* 33, 70 (*PL* 32, 1075 ff.). Vgl. Gangauf, *Metaph. Psychologie des hl. Augustinus*, Augsburg 1859, 288. Storz, *a. a. O.* 122.

[5] Vgl. *Enn.* IV, 2, 1; 3, 3. Vgl. Zeller, III[4], 2, 590.

[6] Vgl. z. B. *De gener. an.* I, 19 p. 726 b 22. II, 1 p. 734 b 25. Siebeck, *a. a. O.* I, 2, 16.

[7] In seinem Bericht über die Psychologie des Aristoteles heißt es: *In Plat. Tim.* c. 224 (ed. Wrobel p. 261): Est igitur, inquit, anima in totis partibus viventis animalis. Vgl. hierzu Switalski, *a. a. O.* 21 n. 4.

[8] Vgl. Storz, *a. a. O.* 116 ff.

gebend gewesen. Man ließ dementsprechend nur eine mit der Seelensubstanz selbst identische Kraft der Seele gelten, mit der sie empfindet, vorstellt, denkt, fühlt usw.[1]. Dieser Richtung trat im Laufe des zwölften Jahrhunderts jedoch eine andere gegenüber, welche sich nicht nur für eine Verschiedenheit der Akte, sondern auch für eine solche der ihnen zugrunde liegenden Potenzen aussprach und damit einen Unterschied zwischen der Seelensubstanz und deren Kräften als ihren Qualitäten anerkannte. Diese Meinungsverschiedenheit scheint Hugo von St. Victor bereits bekannt gewesen zu sein[2]; bald nach ihm aber muß die letztere Auffassung zur herrschenden Doktrin geworden sein, wie nach den Ausführungen des Robert von Melun[3] und Johann von Salisbury[4] angenommen werden muß. Diese beiden Berichterstatter bekannten sich auch selbst zu ihr. Damit aber nahm man wieder in einer wichtigen psychologischen Frage keinen anderen Standpunkt ein als den des Aristoteles. Daß man sich selbst bewußt war, Augustin durch Aristoteles zu ersetzen, kann kaum angenommen werden. Wahrscheinlich ist, daß man durch die häufige Anwendung der peripatetischen Begriffe von Substanz und Akzidenz von selbst zu dieser Lösung gelangte[5].

[1] Näheres bei Ostler, *a. a. O.* 90 f.

[2] S. hierüber Espenberger, *a. a. O.* 88 A. 2.

[3] Bulaeus, *Histor. Univ. Paris* II, 607: Quod autem eadem sit essentia rationis et animae, in admodum paucorum aestimatione est. Vgl. Ostler 91.

[4] *Metal.* IV, 9 (*PL* 199, 922 A B): Recolo enim fuisse philosophos, quibus placuit, sicut incorpoream simplicem, et individuam esse, substantiam animae, ita et unam esse potentiam quam multipliciter pro rerum diversitate exercet. Eorum ergo opinio est, quod eadem potentia nunc sentiat, nunc memoretur, nunc imaginetur, nunc discernat investigando, nunc investigata assequendo intelligat. Sed plures sunt e contrario sentientes, animam quidem quantitate simplicem, sed qualitatibus compositam, et sicut multis obnoxiam passionibus, sic multis potentiis utentem. Et facile quidem crediderim plures esse, quam eorum sit libris expressum, cum anima, dum a Domino peregrinatur, suae originis nimis ignara, vix vires suas agnoscat.

[5] Chalcidius hatte nur überliefert (*In Plat. Tim.* c. 223 ed. Wrobel p. 260) daß Aristoteles die Seele aus Teilen oder besser aus Vermögen und Kräften bestehen ließ; mit dieser Einteilung soll aber die Vorstellung verbunden werden, daß die Seele sich zu ihren Kräften, wie die Rhetorik zu den Redearten verhält, d. h. den entsprechenden Collectivbegriff bildet. Switalski, *a. a. O.* 21 n. 2.

Prüfen wir die frühscholastische Literatur hinsichtlich der Einteilung der Seelenkräfte, so ergibt sich, daß außer der platonischen Dreiteilung die aristotelische Unterscheidung einer vegetativen, sensitiven und vernünftigen Seelenstufe allgemein angewandt wurde [1]. Durch die Vernunft wird der Mensch zum Menschen, die vegetativen Fähigkeiten teilt er mit der Pflanze, die sinnlichen mit dem Tier. Man fand diese Einteilung bei Boëthius [2], Chalcidius [3], Macrobius [4] sowie auch in der patristischen Literatur, bei Augustin [5], Claudianus Mamertus [6] u. a. vor.

Vergleichen wir das, was bei der Behandlung der vegetativen Prozesse und überhaupt anatomisch-physiologischer Fragen von einzelnen, sich hierfür interessierenden Schriftstellern des zwölften Jahrhunderts für Material beigebracht wird, mit demjenigen, was man im Anfang der Frühscholastik hierüber zu sagen weiß [7], so macht sich sowohl was Inhalt wie Umfang der Angaben anbelangt ein großer Fortschritt geltend. Er geht zurück auf die Einwirkung des inzwischen aus dem Orient bereits zugänglich gewordenen neuen naturwissenschaftlichen Wissensstoffes [8].

---

[1] Vgl. Ostler, *a. a. O.* 95 A. 5.

[2] *In Porphyr. a se transl.* I (*PL* 64, 71 f.).

[3] *In Plat. Tim.* c. 29. 54. 182 (ed. Wrobel p. 94. 122. 129). Während Chalcidius die erwähnte aristotelische Einteilung im Hinblick auf die auch von Plato betonte Unterscheidung von drei Stufen von Lebewesen diesem beizulegen pflegt, erwähnt er *a. a. O.* c. 223 (Wrobel p. 260 f.) speziell, daß Aristoteles vier Arten des Seelischen, außer jenen drei noch die bewegende und begehrende Seelenkraft gekannt habe.

[4] *In somn. Scip.* I, 14 n. 10—12 (Eyssenhardt p. 529 sq.).

[5] *De quant. an.* 33, 70 ff. (*PL* 32, 1073 sq.).

[6] *De stat. an.* I, 21 (*PL* 53, 723 B).

[7] Vgl. z. B. Cassiodor, *De an.* c. 9 (*PL* 70, 1295—1297).

[8] Auf den Einfluß des durch Übersetzungen aus dem Arabischen inzwischen schon bekannt gewordenen neuen naturkundlichen Materials wurde oben schon mehrfach bezüglich kosmologisch-astronomischer Fragen hingewiesen. Er zeigt sich ferner aber auch in der christlichen Literatur des zwölften Jahrhunderts auf physikalischem und medizinischem Gebiete.

In physikalischer Hinsicht geht auf ihn zurück, daß man sich vielfach nicht mehr damit begnügte, die Urmaterie als eine relativ formlose körperliche Masse anzusehen (s. S. 27). In dem Traktat *De generibus et speciebus*, von Odo von Cambrai, Hugo von St. Victor und noch viel klarer und entschiedener von Adelard von Bath und Wilhelm von Conches wurde trotz aller Begeisterung speziell dieser beiden für den

Was in den frühscholastischen Schriften sodann über die einzelnen Bewußtseinsvorgänge gesagt ist, zeigt, daß das ausgesprochen intellektualistische Interesse des griechischen Altertums sich auch in die christliche Epoche verpflanzte. Im Vordergrunde der Ausführungen über die seelischen Funktionen und Prozesse steht durchaus die Erörterung der Formen des Erkennens. Plato selbst hatte in seinen Dialogen als solche die Wahrnehmung, das Gedächtnis, die Wiedererinnerung, die Meinung, den diskursiv erkennenden Verstand und die intuitiv tätige Vernunft erwähnt. Zu diesen Kräften fügte Aristoteles noch den Gemeinsinn und die Einbildungskraft als spezielle Potenzen hinzu. Abgesehen von der Wiedererinnerung, welche man nicht als besondere Kraft zu nennen pflegte, wurden die der platonischen und aristotelischen

„omnium philosophorum doctissimus" eine atomistisch-physikalische Auffassung vertreten (näheres s. in meinem Aufsatz *Metaph. Begr. des Barthol. Angl.* 147 f.). Diese Wiedererweckung der Atomistik dürfte kaum auf die diesbezüglichen historischen Notizen bei Chalcidius (*In Tim.* c. 279 Wrobel p. 310), Seneca (*Natur. quaest.* V, 2 vgl. II, 6) und die Autoren der frühesten Scholastik, als vielmehr auf einen Einfluß Constantins, des Übersetzers von Isaak Israëlis Schrift *De elementis*, zurückgehen. Bei Adelard und Wilhelm von Conches liegt dieses jedenfalls sicher vor.

Am stärksten aber war der Eindruck des neuen Materials auf medizinischem Gebiete. Noch gegen Ende des elften Jahrhunderts kam es unmittelbar nach dem Auftreten Constantins bzw. dem durch ihn vermittelten Bekanntwerden des Textes der Werke des Hippocrates und Galen sowie solcher arabischer Ärzte zu Salerno zu einem großen Aufschwung im Studium der Heilkunde und damit zur Blüteperiode der berühmten Medizinerschule (*Handbuch der Geschichte der Medicin* hrsg. von Neuburger und Pagel I (1901) 643 ff. Paul Diepgen, *Geschichte der Medicin* II (*Mittelalter*) *Sammlung Göschen*, Berlin und Leipzig 1914, 24 f. Jourdain, *Recherches crit.* p. 95 f. Wüstenfeld, *Die Übersetzungen arabischer Werke in d. Lateinische.* Abhandlung der Göttinger Ges. der Wissenschaft Bd. 22 (1877) 10. Steinschneider, *Die europäischen Übersetzungen aus d. Arabischen* in: *Sitz.-Ber. d. Wiener Akad. der Wissensch. Hist.-phil. Cl.* Bd. 149 (1904) 9 ff. Ders., *Const. Afric. und seine arabischen Quellen* in: Virchows *Arch. f. path. Anatomie* 351 ff. Bd. 38—42). Hier sei wenigstens hervorgehoben, daß das den Höhepunkt ihres Schaffens bildende *Antidotarium* des Nicolaus Praepositus, welches das pharmaceutische Grundbuch auch des ganzen späteren Mittelalters wurde und in seinem therapeutischem Inhalt völlig nach arabischem Muster gearbeitet ist, schon um den Anfang des zwölften Jahrhunderts verfaßt sein dürfte (*a. zuerst a. O.* 650).

Diese durch die erwähnten Übertragungen geförderte Vermehrung medizinischen Wissens kam nicht nur den Ärzten, sondern auch den naturwissenschaftlich interessierten Philosophen und Psychologen zu Gute.

Psychologie gemeinsamen Fähigkeiten vielfach erwähnt[1]. Von den beiden spezifisch aristotelischen Vermögen war durch indirekte Quellen die Einbildungskraft (imaginatio) gleichfalls in das allgemeine psychologische Inventar des zwölften Jahrhunderts übergegangen, nicht dagegen der Gemeinsinn, obwohl er als „sensus interior“ bei Augustin[2] Aufnahme gefunden hatte[3]. Nur vereinzelt wird er erwähnt, so von Wilhelm von Conches, der

Auch in diesen nicht unmittelbaren Fachkreisen muß die neue medizinische Literatur sehr bald beachtet und verwertet worden sein. So schon in den Schriften des Adelard von Bath (der *Quaest. nat.* c. 18 hinsichtlich des Ursprungs der Lokalisation von phantasia, ratio und memoria in eine vordere, mittlere und hintere Hirnkammer schreibt: Nam et Aristoteles in phisicis (?) et alii in tractatibus suis sic discernunt. Vgl. ferner Willner, *a. a. O.* 81, 84). Bei Wilhelm von Thierry, *De nat. corp. et an.* I. (*PL* 180, 695 ff. Vgl. Werner, *Der Entwicklungsgang der mittelalt. Psychologie* in: *Denkschr. d. Wiener Akad. Phil.-hist. Cl.* XXV 82 ff.), Wilhelm von Conches (Werner, *Die Kosmologie und Naturlehre des scholast. Mittelalters* in: *Sitz.-Ber. der Wiener Akad. Phil.-hist. Cl.* 75, 381 ff.) finden sich Ausführungen über Anatomie und Physiologie des Gehirns, der Sinnesorgane, über den Zeugungs- und Ernährungsprozeß, welche zur Genüge zeigen, daß jenes neue Material im zwölften Jahrhundert und zwar schon in dessen erster Hälfte von den christlichen Schulen allgemein akzeptiertes, wissenschaftliches Gemeingut war. Besonders zeigt sich der Einfluß von Constantins Kompilation *De communibus medico cognitu necessariis locis* (von Wilhelm von Thierry z. B. in seinen Angaben über den Bau der Sinnesorgane zum Teil wörtlich ausgeschrieben) und den von ihm übersetzten „*Pantegni*“ Galens wieder. Wilhelm von Conches ist außer dieser Schrift (*Philos.* I, 21. *PL* 172, 48 D: ut ait Constantinus in *Παντεχνῇ*. Desgl. IV, 25, p. 95 D. Dragm. VI p. 281) auch die Einführung in Galens „*Isagoge*“ sc. *in artem parvam Galeni* (d. h. in Galens *τέχνη ἰατρική*, im Mittelalter auch als „*Microtegni*“ bekannt) des Syrers Honain Ben Ishak (*Philos.* IV, 20 p. 93 D: a Johannicio in *Isagogis* satis dictum est) bekannt, sowie die zwei Schriften über den Urin, welche der byzantinische Arzt Theophilus Protospatharios (7. Jahrh.) und Isaak Israëli verfaßt hatten (vgl. *Philos.* IV, 19 p. 93 A. *Dragm.* VI, p. 259). Diese Schrift Isaaks war auch durch Constantin übersetzt worden (Steinschneider, *Die europ. Übersetzungen aus dem Arab. a. a. O.* 11). Wie Clerval *a. a. O.* 240 kurz bemerkt, hatten auch *De arte medica* des Arztes Alexander, Die Aphorismen des Hippocrates, *De pulsibus* des Philaretes Eingang gefunden.

[1] Vgl. Werner, *Entwicklungsgang* 95. Ostler, *a. a. O.* 119 ff. Willner, *a. a. O.* 80. Espenberger, *a. a. O.* 89.

[2] Vgl. z. B. Boëthius, *De consol. philos.* l. V pros. 4 (*PL* 63, 849 A): Ipsum quoque hominem aliter sensus, aliter imaginatio, aliter ratio, aliter intelligentia contuetur.

[3] Vgl. Storz, *a. a. O.* 43, 135.

ihn wenigstens in der im *Dragmaticon*[1] gegebenen Übersicht der erkennenden Kräfte vermutlich unter dem Einflusse Constantins anführt.

In den sonstigen Ausführungen über die verschiedenen Stufen des Erkenntnisprozesses — nur spärliche, fragmentarische Notizen sind es zumeist — ging man von dem aus, was Boëthius und Augustin geschrieben hatten. Bei einzelnen Denkern machte sich jedoch, als die *Analytica posteriora* sich auf Grund der neuen Übertragungen verbreiteten, in der Analyse des Erkenntnisprozesses ein intensiver Aufschwung geltend.

Bemerkenswert ist, was in dieser Hinsicht Johann von Salisbury und der der Schule Abälards angehörende Verfasser des Traktates *De intellectibus* zu sagen wissen. Der Einfluss der aristotelischen Denkweise und in concreto der in der erwähnten logischen Schrift die Genesis des Wissens behandelnden Bestimmungen[2] tritt klar hervor. Gegenüber der herrschenden platonisch-augustinischen Auffassung, welche die Quelle des Wissens nicht in der Außenwelt, sondern im Innern des Geistes sucht, sieht man die beiden Autoren den empirischen Ursprung unseres Wissens betonen[3]. Ist z. B. bei Adelard von Bath der Platonismus noch so stark entwickelt, daß er direkt an dessen Lehre von der Wiedererinnerung der Seele an das in einem früheren Zustand Geschaute anknüpft[4], so suchten jene Scholastiker dagegen zu

---

[1] L. VI p. 264. [2] *Anal. post.* II, 19; vgl. auch I, 31 u. 33.

[3] Vgl. *De intell.* (Cousin, *Fragm. philos.*², Paris 1840, 482): tota humana notitia a sensibus surgit. Johann von Salisb., *Metal.* 4, 13 (*PL* 199, 923 D): Adeo autem de sensu scientia pendet, ut eorum, quae sensu sciuntur, non sit scientia, rebus a sensu subductis. *Ibid.* 4, 8 (921 B): Sic itaque sensus corporis ... omnium artium fundamenta. Bei Johann finden sich allerdings neben der aristotelischen Auffassung auch die platonisch-augustinische, sowie Versuche einer Synthese beider Richtungen vor. Vgl. Ar. Schneider, *Die Erkenntnispsychologie des Joh. v. Salisb.* in: *Abhandlungen aus dem Gebiete der Philosophie und ihrer Geschichte, Festgabe zum 70. Geburtstag von G. Frh. v. Hertling*, Freiburg i. B. 1913, 327 ff.

[4] Willner, *a. a. O.* 58. Hält auch Adelard in der theoretischen Bestimmung des Ursprungs unseres Wissens am Platonismus fest, so treten doch andererseits bei ihm wie auch bei Wilhelm von Conches in der praktischen Betrachtung deutlich empirische Tendenzen zu Tage. In ihren Ausführungen macht sich eine Verbindung des platonischen Apriorismus mit ausgedehnter Naturbetrachtung geltend; Spekulation und empirische Forschung

zeigen, wie unser begriffliches Wissen aus der Sinnestätigkeit hervorwächst, indem die dadurch gegebenen Anschauungen sich unter der Einwirkung der übrigen Erkenntniskräfte zu immer höheren und feineren Formen entwickeln. Gelten ihnen als innere materielle Voraussetzung der Begriffe die Wahrnehmungsinhalte, so wird doch andererseits ihre eigentliche formale Existenz auf die abstrahierende[1] Tätigkeit des Verstandes zurückgeführt[2].

Bei Johann von Salisbury kommt die Anlehnung an Aristoteles und seine Wertschätzung desselben auch äußerlich zum Ausdruck, insofern er ihn, wo immer dies auf Grund des vorhandenen Materials möglich ist, zitiert. Dabei freilich laufen auch Mißverständnisse unter. Noch in gänzlicher Unkenntnis der Differenz, die zwischen Plato, Plotin, Augustin einerseits und Aristoteles andererseits bezüglich der Bestimmung des Subjektes der (bewußten) Empfindung besteht, bemerkt er dort, wo er seinen eigenen d. h. hier platonisch-spiritualistischen Standpunkt entwickelt, daß Aristoteles den Sinn mehr als eine Kraft der Seele denn als eine Affektion des Körpers ansah[3]. Vermutlich handelt es sich dabei um eine entstellte Wiedergabe eines Satzes der zweiten Analytik[4]. Einer ganz analogen Unklarheit über die wirkliche Ansicht des Aristoteles in dieser Hinsicht begegnen wir übrigens auch bei Wilhelm von Conches. Dieser schreibt im *Dragmaticon:*

---

sind als gleichwertvolle und notwendige Erkenntnismethoden praktisch anerkannt. Hier handelt es sich um einen Reflex ihrer fleißigen Beschäftigung mit dem neuen, den empirischen Geist des Aristoteles atmenden Material (vgl. Willner, *a. a. O.* 43). Den dadurch bedingten Fortschritt erkennt man am besten, wenn man Adelards *Quaestiones naturales* und Wilhelms *Philosophia* und *Dragmaticon philosophiae* mit der von ihrem Zeitgenossen Bernhard Sylvester verfaßten Schrift *De mundi universitate* vergleicht, wo noch Phantasie und Allegorie ausschließlich das Wort führen.

[1] Der Sache nach kannte auch Hugo von St. Victor die Abstraktion, er redet davon im Anschluß an Boëthius, doch erwähnt er diesen Terminus nicht (Ostler, *a. a. O.* 124). Dieser findet sich dagegen bei Alcher; vgl. *De spir. et an.* c. 11 (*PL* 49, 787): Ratio . . . rerum corporearum naturas, formas, differentias, propria et accidentia . . . abstrahit enim a corporibus quae fundantur in corporibus, non actione, sed consideratione.

[2] Näheres s. bei Prantl, *a. a.* O. II, 205 ff. Ar. Schneider, a. a. O. 311 ff.

[3] *Metal*, 4, 9 (*PL* 199, 921 D); Aristoteles autem sensum potius vim animae asserit quam corporis passionem.

[4] Hier 2, 19 p. 99b 35: *Ἔχει γὰρ δύναμιν σύμφυτον κριτικήν, ἣν καλοῦσιν αἴσθησιν.*

„Aristoteles igitur in suis metaphysicis sic sensum diffinit: Sensus est animati corporis, applicatione exteriorum non levis mutatio"[1]. Es ist dies dieselbe Definition, der wir schon in des Adelard von Bath *Quaestiones naturales* begegnen, nur daß dieser sie nicht als die des Aristoteles ausdrücklich anführt[2]. Nicht nur er, sondern auch Wilhelm von Conches, der sie sich aneignet, sah dabei als den Träger der Empfindung in vollendeter Harmlosigkeit lediglich die Seele, der das Organ nur als Werkzeug dienen soll, nicht aber das beseelte Organ, das psycho-physische Compositum an[3].

Als Beispiel für die Tatsache der Sinnestäuschung erwähnt Johann von Salisbury aus Chalcidius[4] schöpfend, daß die Säuglinge, wie Aristoteles aufmerksam mache, ohne weiteres jeden Mann als Vater, jede Frau als Mutter ansähen, weil ihr ungeübter Sinn noch kein sicheres Urteil zu fällen imstande sei[5].

Bei der Bestimmung des Vorgangs, durch den die Seele die Formen des Bildes in sich aufnimmt und erfaßt, wurde wenigstens

[1] *Dragm.* l. VI, p. 250.

[2] c. 13: Et est sensus diffinitio (ut mihi quidem videtur) animi atque corporis exteriorum applicatione non levis mutatio. Hinsichtlich der von Wilhelm von Conches angeführten Definition bemerkt K. Werner (*Die Kosmologie und Naturlehre des scholast. Mittelalters. Wiener Sitz.-Ber. phil.-hist. Cl.* 75, 389 A. 1), daß sie lediglich eine freie Wiedergabe dessen ist, was Constantinus Africanus *De comm. med. cogn. necess. loc.* IV, 1 sagt: Sensus seu convertibilis actus virtutis animatae nihil aliud est, quam mutatio membrorum in qualitates rerum sensu capiendarum. Entsprechend dem Wortlaut der Definition Wilhelms und Adelards einerseits und derjenigen Constantins andererseits wird diese Erklärung ziemlich unwahrscheinlich. Da Wilhelm ausdrücklich sagt „Aristoteles ... in suis metaphysicis ... diffinit", so legt sich die Frage nahe, ob er und Adelard auch vielleicht schon aus jener pseudo-aristotelischen arabischen Schrift geschöpft hat, der später Alfredus Anglicus seine Definition der Seele mit Berufung auf „Aristoteles in Metaphysica capitulo quod K inscribitur" entnommen haben dürfte (vgl. Baeumker, *Die Stellung des Alfred von Sareshel* usw. 43 A. 1). Wahrscheinlich ist jedenfalls, daß beide Frühscholastiker sich an ein und dieselbe Quelle arabischen Ursprungs anlehnen. Daran zu denken, mahnt auch der Umstand, daß Adelard im Prolog seiner *Quaest. natur.* erklärt: „causam arabicorum, non meam agam".

[3] Adelard, *a. a. O.* c. 13; Wilhelm von Conches, *Dragm.* l. VI, p. 290, 302. *Philos.* IV, 28 (*PL* 172, 97 B f.).

[4] *In Plat. Tim.* c. 208 (ed. Wrobel p. 247). Es wird hier Bezug genommen auf Aristot., *Phys.* I, 1. p. 184 b 12.

[5] *Metal.* IV, 11 (*PL* 199, 923 B): Aristoteles . . . dicit ex eo contingere lactentes omnes viros putare patres, feminas autem matres, quod sensus rudis fallitur, nec firmum potest afferre iudicium.

vereinzelt bereits der aristotelische Begriff des Leidens angewandt. Johann ist er bekannt; er erwähnt, daß Aristoteles die Meinung als ein Leiden bezeichnete, weil während ihrer Betätigung sich der Seele die Bilder der Dinge aufprägten [1], und machte sich diese Ansicht selbst zu eigen. Interessant ist, daß der dem Rivalen Platos so kühl gegenüberstehende Alanus sich in diesem Punkte doch nicht ganz dem aristotelischen Einfluß entzogen hat, insofern er sagt, daß die Seele oder der Geist gewissermaßen leide, wenn er den Begriff eines Dinges besitze. Im letzteren Fall sagt uns der Autor selbst, woher er schöpft; es ist dies eine Stelle in *De interpretatione* [2].

Aus irgend einem Satz im Organon dürfte Johann auch herausgelesen haben, daß Aristoteles den Glauben als zuversichtliche Meinung definierte [3].

Was die Lehre vom Willen betrifft, so sei erwähnt, daß der griechische Philosoph von dem nämlichen Scholastiker nicht nur als Vertreter des kosmologischen, sondern auch des psychologischen Determinismus bezeichnet wurde. Aristoteles soll nicht nur die sublunare Welt der Vorsehung entzogen und der Notwendigkeit unterstellt, sondern auch den Geschöpfen die Willensfreiheit abgesprochen und sie nur der Gottheit zuerkannt haben [4]. Die Mißverständnisse, welche auch dieser Notiz zugrunde liegen, dürften ursprünglich gleichfalls durch dem Aristoteles abgeneigte Platoniker entstanden sein.

Das Bild, welches sich auf Grund der voranstehenden Ausführungen für das Verhältnis zu Aristoteles auf psychologischem Gebiete ergibt, ist, was den Umfang der Kenntnisse betrifft, im wesentlichen dem auf metaphysischem und kosmologischem gewonnenen ähnlich. Wenn auch mancherlei Irrtümliches zu konstatieren war, so zeigte sich doch auch, daß erhebliche Bruch-

[1] *A. a. O.* (925 A): Hanc (sc. opinionem) autem asserit Aristoteles animae passionem, eo quod dum exercetur, rerum imagines animae imprimantur. Worauf Johann sich hier speziell stützt, konnte nicht festgestellt werden.

[2] Näheres s. bei Baumgartner, *a. a. O.* 21 A. 2.

[3] *A. a. O.* c. 13 (924 A): . . . . fidem, quam Aristoteles definit esse vehementem opinionem.

[4] *Enthet.* v. 833—834 (*PL* 199, 983 A):

Non est arbitrii libertas vera creatis,
Quam solum plene dicit habere Deum.

stücke aus dem begrifflichen Apparat der aristotelischen Seelenlehre bereits bekannt waren. Und nicht nur dies. Wie speziell die Ausführungen über das Verhältnis zwischen Seelensubstanz und Seelenvermögen sowie die erkenntnispsychologischen Darlegungen Johanns von Salisbury und des anonymen Verfassers von *De intellectibus* deutlich lehren, vermochte sich auch zur Zeit der noch ungebrochenen Vorherrschaft der platonisch-augustinischen Denkweise der Standpunkt des Aristoteles hier und da sachliche Geltung zu verschaffen; wir stießen bereits auf Vorposten jener gewaltigen Bewegung, die unter seiner Führung sich vollziehen sollte. In anderen Fällen aber fanden sich, wie z. B. bei den die Verbindung von Seele und Leib betreffenden Erörterungen, Anschauungen vor, in welchen das dem Platonismus anhaftende Schroffe und Extreme zurückgedrängt und damit die Brücke zur Verständigung mit Aristoteles geschlagen war. So erweist sich auch auf psychologischem Gebiete der Boden in mannigfacher Hinsicht für den Umbau bzw. Weiterbau in peripatetischem Sinne innerlich vorbereitet.

4. Kapitel.

Verhältnis zur aristotelischen Ethik.

In den metaphysischen, kosmologischen und psychologischen Anschauungen des Aristoteles waren die frühscholastischen Lehrer, wie die vorausgegangenen Darlegungen gezeigt haben, bewanderter, als man dies in Anbetracht der Unzulänglichkeit der entsprechenden direkten Quellenwerke eigentlich vermuten dürfte. Nicht so gut ist es dagegen mit der Kenntnis seiner ethischen Lehren bestellt. Was an solchen in der frühmittelalterlichen Literatur erwähnt wird, stellt nur ganz wenige rudimentäre Brocken dar. Auch ergibt sich keinerlei Anhalt dafür, daß die das zweite und dritte Buch der Nicomachischen Ethik umfassende sog. *Ethica vetus*[1], die vielleicht durch Boëthius vermittelt wurde, bei den bekannten Autoren des zwölften Jahrhunderts im Gebrauch gewesen ist.

Einige Hinweise auf die aristotelische Ethik gibt der ethisch sehr interessierte Johann von Salisbury. Sie sind freilich das

[1] S. 5 A. 4.

einzige Material, das im Folgenden vorgeführt werden kann. Die betreffenden Kenntnisse Johanns stammen aus indirekter Quelle und beziehen sich auch auf andere Bücher der Nicomachischen Ethik als die, welche die *Ethica vetus* enthielt.

Bei der Bestimmung der die Glückseligkeit konstituierenden Elemente ging Aristoteles bekanntlich nicht von dem subjektiven Gefühl, sondern von der objektiven Natur der menschlichen Tätigkeiten aus. Da nur in deren Vollkommenheit das Gute bestehen kann und zwei Arten vernünftiger Tätigkeiten, die theoretischen und praktischen vorhanden sind, so sah er in der von ihm höher geschätzten wissenschaftlichen oder reinen Denktätigkeit bekanntlich den wertvollsten Bestandteil der Glückseligkeit [1]. Was das wissenschaftliche Erkennen selbst betrifft, so bestimmte dieses sich für ihn als die Ableitung des Bedingten aus den Ursachen. War dieser letztere, logische Gedanke Johann durch das Studium des Organons geläufig, so macht sich doch auch die Kenntnis des spezifisch ethischen Gedankenganges bei ihm bemerkbar. Offenbar beruht es nämlich auf einer allerdings nicht erst von ihm, sondern sicherlich schon von seiner Quelle vollzogenen Kombination beider Lehren, wenn er berichtet, daß Aristoteles das höchste Gut in der Erforschung der Ursachen der Dinge erblickte [2].

Tiefere und nähere Kenntnisse über den positiven Aufbau der aristotelischen Ethik suchen wir vergebens. Wo es sonst noch zur Erwähnung irgendwelcher Gedanken derselben kommt, wird an die negative Betrachtung über die Fehler angeknüpft, welche uns hindern sollen, das angestrebte Ziel der Glückseligkeit zu erreichen [3].

Im *Entheticus* entwickelt der Scholastiker, daß wir uns vor allem vor den drei Lastern der Wollust, der Habsucht und dem

---

[1] Vgl. *Eth. Nic.* X, 7. VI, 2ff.

[2] *Metal.* 4, 16 (*PL* 199, 925 C. *Enthet.* v. 671f. p. 19 79):

Esse bonum summum rerum cognoscere causas,
Credit, quod docuit, magnus Aristoteles.

[3] Der Satz: Nimia humilitas maxima pars superbiae est (*Policr.* IV, 10 ed. Webb I, 267. *PL* 199, 531 D) erinnert Webb an *Eth. Nic.* IV, 13 p. 1127 b 29: *ἡ ὑπερβολὴ καὶ ἡ λίαν ἔλλειψις ἀλαζονικόν.* An eine wirkliche Bezugnahme Johanns hierauf ist, wie schon Cl. Baeumker (*Die Stellung des Alfred von Sareshel usw*, 47 A 3) mit Recht hinwies, nicht zu denken.

Ehrgeiz zu hüten haben[1]. Seine Darlegung schließt er mit dem Vers: „Haec et Aristoteles fertur docuisse loquendo“[2]. Diese Worte sind zugleich für den indirekten Bezug seiner ganzen Kenntnis der aristotelischen Ethik höchst charakteristisch.

An anderen Stellen führt er gewisse Gedanken des Aristoteles über die zu vermeidenden Abwege näher aus. Nach dessen Lehre entspringt die Lust den Sinnen. Da wir aber gerade den Geschmacks- und Tastsinn und damit zugleich den Nahrungs- und Geschlechtssinn mit allen Tieren teilen, so gehöre letzteren an, wen aus diesen Sinnen hervorgehende Lust erfüllt. Die Genüsse, welche wir den drei anderen, nicht jedem Lebewesen zukommenden Sinnen verdanken, seien nur dem Menschen zu eigen. Darum werde sich, wer noch etwas Scham besitzt, schwerlich zu den Genüssen der beiden anderen beglückwünschen können, welche der Mensch mit Schwein und Esel teilt[3]. Die Quelle, der Johann dieses Referat entlehnte, sind die Saturnalien des Macrobius[4].

Die Anekdotensammlung des Valerius Maximus[5] benutzte er dagegen, wenn er zur Vermeidung dieser Laster auf den Rat des Aristoteles hinweist, sich den Beginn der sinnlichen Genüsse nach Möglichkeit aus dem Gedächtnis zu schlagen, dagegen um so mehr des bittern Endes, der Reue und Selbstvorwürfe zu gedenken[6].

---

[1] v. 875—930 (p. 984 f.). Vgl. *Eth. Nic.* IV, 1; 3; 10. VI, 5.

[2] v. 935 (p. 985). Freilich bekämpfte Aristoteles nach Johann nur theoretisch den Ehrgeiz. Vgl. 16.

[3] *Policr.* VIII, 8 (Webb II, 276. *PL.* 199, 738 D): Porro Aristoteles docet a quibus sit voluptatibus praecipue abstinendum. Cum enim de quinquepertito sensuum fonte voluptas oriatur, illam quae est gustus et tactus, id est cibi et ventris, solam hominibus communem dicit esse cum beluis, et iccirco in pecudum ferorumque animalium numero habetur quisquis hac voluptate ferarum occupatur. Ceterae ex tribus aliis sensibus proficiscentes hominum tantum propriae sunt. Quis igitur habens aliquid humani pudoris, voluptatibus istis duabus coeundi atque comedendi, quae homini cum sue atque asino communes sunt, gratuletur? Hoc Aristoteles. Vgl. *Eth. Nic.* VII, 4 ff.

[4] *Sat.* II, 8, 10 ff. (ed. Eyssenhardt p. 159 f.).

[5] *Fact. et dict. memor.* VII, 2 ext. 11 (ed. Kempf p. 331).

[6] *Policr.* VIII, 6 (Webb II, 251. *PL* 199, 725 A): Scitum est et scitu dignum Aristotelis dictum, quo voluptatum initia oblivioni mandanda asseruit et solos exitus recordandos; fessas enim penitentiaeque plenas, quo minus avide repetantur, subicit animis, et quod in eis iocundum est, ne redeant, iubet abscondi.

Wird gelegentlich kurz erwähnt, daß neben Zeno, Sokrates und Plato auch Aristoteles die Einfachheit (frugalitas) empfahl[1], so läßt ihn Johann aus Cicero[2] schöpfend anderwärts sich näher über das entgegengesetzte Laster der Verschwendung aussprechen und zwar speziell über die großen Geldvergeudungen, welche zur Belustigung des großen Haufens angestellt werden. Es werde hierdurch nämlich weder einem Bedürfnis abgeholfen noch sei auch dadurch eine besondere Ehre zu erlangen; nur dem leichtsinnigsten Teil des Volkes würde ein Vergnügen verschafft, welches kaum genossen auch schon vergessen sei. Kinder, Frauen, Sklaven und diesen ähnliche Naturen möge dies vielleicht ansprechen, schwerlich aber ernst denkende Männer[3].

IV. Abschnitt.

Verhältnis zur jüdisch-arabischen Phiosophie.

Aristoteles hat seinen Einzug in das christliche Abendland auf den Krücken des neuplatonischen Arabismus gehalten. Mit den Übersetzungen seiner eigenen Schriften hatten sich zugleich auch die Kommentare und Auszüge verbreitet, welche die Araber angefertigt hatten. Nicht genug jedoch, daß man in diesen Schriften, wie in den Paraphrasen, die Avicenna zu den metaphysischen und naturphilosophischen Abhandlungen des Aristoteles verfaßte, wie in dem, was man bei Algazel über ihn vorfand[4], auf eine neuplatonische Auslegung stieß, es gingen sogar gewisse, aus dem

---

[1] *Policr.* VIII, 13 (Webb II, 318. *PL* 199, 763 A).

[2] *De offic.* II, 16, 55—57.

[3] *Policr.* VIII, 2 (Webb, II, 234 f. *PL* 199, 715 BC): Quanto Aristoteles gravius et verius has pecuniarum reprehendit effusiones, praesertim cum neque necessitati subveniant nec augeant dignitatem, ipsaque illa delectatio delinitae multitudinis ad breve exiguumque tempus sit, eaque a levissimo quoque, in quo tamen ipso una cum satietate memoria quoque moritur voluptatis. Bene etiam colligit haec pueris et mulierculis et servis et servorum simillimis liberis grata esse, gravi vero homini et ea quae fiunt certo iudicio ponderanti nullo modo posse probari. Weder *Eth. Nic.* IV, 2 noch IV, 6 dürften die direkte Vorlage für den Vermittler gewesen sein.

[4] Der durch Michaël Scottus übertragene Averroës kommt für die erste Zeit noch nicht in Betracht.

Arabischen übersetzte Schriften wie der *Liber de causis* und die „Theologie des Aristoteles" direkt unter seinem Namen und waren in Wahrheit doch nichts anderes als Zusammenstellungen neuplatonischer Sätze [1]. Die Auslegung, welche Aristoteles bei seinen orientalischen Schülern gefunden hatte, gab freilich jenen schon vorhandenen Vorwürfen und Mißverständnissen [2] hinsichtlich seiner Weltanschauung neue Nahrung, so daß es dann zu den bekannten Bücherverboten seitens der Kirche kam; indessen hat doch das gleichzeitige Bekanntwerden jener arabisch-jüdischen Literatur dem Eindringen des Aristoteles im Abendland ungleich mehr genützt als geschadet. Der starke transzendente, illuministische und mystische Einschlag, den seine Diesseitsphilosophie durch ihre Verbindung mit dem supranaturalistischen Neuplatonismus in der arabischen Interpretation erhielt, hat seine Lehre den bisher in der Hauptsache wenigstens an Plato-Augustin orientierten Geistern ungleich verwandter und sympathischer erscheinen lassen. Auf diese Weise hat der sich in der arabisch-jüdischen Philosophie mit dem Aristotelismus verbindende Platonismus sich als die Brücke erwiesen, welche von Plato zu Aristoteles führte; er hat die Kontinuität zwischen alter und neuer Denkweise gewahrt. Erst allmählig ist man im dreizehnten Jahrhundert bekanntlich zur Erfassung des echten Aristoteles vorgedrungen und sich auch dessen Wertes bewußt geworden, womit indessen nicht gesagt sein soll, daß es jemals im Mittelalter zu einem gänzlichen Fortfall aller platonischen Elemente zu Gunsten einer ausschließlichen Rezeption derselben gekommen wäre [3].

[1] Vgl. in meiner Abhandlung über die *Psychologie Alberts d. Gr.* 313 A. 1.

[2] S. in der vorliegenden Abhandlung 9 f.

[3] Ein Hinneigen zu den neuplatonischen Gedankenelementen des Arabismus läßt sich nicht nur bei den Autoren der Übergangsperiode, bei Dominicus Gundissalinus, Alfredus Anglicus (vgl. Cl. Baeumker, *Die Stellung des Alfred von Sareshel*, 49 ff.), Bartholomaeus Anglicus (vgl. meinen Aufsatz in der *Festschrift für Cl. Baeumker* 143 ff.; Wilhelm von Auvergne, Alexander von Hales und weiter in der von diesem begründeten Franziskanerschule, sondern auch bei den stärker Aristoteles zuneigenden Denkern der Blüteperiode nachweisen. Ein Albert der Große, dem sowohl umfassende Kenntnis des Aristoteles, wie auch das Bewußtsein des Unterschiedes zwischen dem historischen und dem neuplatonisch-arabisch frisierten Aristoteles zukommt, gerät selbst in seinen Paraphrasen der echten

Daß die arabisch-jüdische Philosophie es vermochte, die Geister für sich zu gewinnen und dadurch indirekt dem Aristoteles zuzuführen, daran wirkte abgesehen von der mit dem Augustinismus gemeinsamen Basis noch speziell der Umstand mit, daß gerade im Hinblick auf gewisse ihr eigentümliche Lehren oder Betrachtungsweisen durch die bisherige Entwicklung des abendländischen Denkens eine Reihe von Anknüpfungspunkten gegeben waren. Dadurch verloren die neuen Philosopheme um so mehr den Charakter des Fremdartigen und mußten auch um so interessanter erscheinen.

Von den gleichen oder ähnlichen Reminiszenzen ausgehend waren die christlichen Lehrer nämlich nicht selten zu denselben oder doch ähnlichen Fortbildungen und Konsequenzen wie Araber und Juden gekommen. So dürften die abendländischen Denker nicht wenig überrascht gewesen sein, als sie in dem durch Dominicus Gundissalinus und Johannes Hispanus übersetzten *Fons vitae* des jüdischen Philosophen Avencebrol (Ibn Gabirol) auf eine Anzahl metaphysischer Lehren stießen, welche auf Grund des lateinischen Neuplatonismus auch Augustin entwickelt hatte und die dann von frühscholastischen Autoren, so von Gilbertus Porretanus, Johannes von Salisbury und Alanus vertreten worden waren. Solche gemeinsame Sätze waren z. B.: Alles, was ist, existiert nur insofern, als es eines ist; alles ist nur ein eines durch die Einheit; jede geschaffene Einheit stammt von der göttlichen Einheit her; das Prinzip der Teilung stellt die Materie dar, welche in allem Geschaffenen, auch in den geistigen Wesen vorhanden ist; es sind verschiedene Stufen der Einheit zu unter-

und pseudo-aristotelischen Schriften in den Bann des arabischen Neuplatonismus hinein, daß er sich mehrfach veranlaßt sieht, die gesamten paraphrasierenden und reproduzierenden Werke als für die Beurteilung seiner eigenen Lehrmeinung gänzlich unmaßgeblich zu erklären und auffordert, diese lediglich in seinen theologischen Schriften zu suchen (s. meine Schrift über die *Psychologie Alberts d. Gr.*, 394 ff.). Dem Reiz, den auf ihn und seine Zeitgenossen die Mystik des *Liber de causis* ausübte, ist selbst sein dem Neuplatonismus gegenüber ungleich vorsichtigerer Schüler Thomas nicht entgangen. Die Bedeutung, welche dieser jenem aus der *στοιχείωσις θεολογική* des Proclus zusammengestellten Machwerk trotz Erkenntnis ihres wahren Ursprungs beimaß, ergibt sich am besten daraus, daß er es wie Albert kommentierte. Vgl. auch C. Sauter, *Bedeutung des Neuplatonismus für die antike und mittelalt. Philosophie* in: *Philos. Jahrbuch der Görres-Gesellschaft* 23, 482 ff.

scheiden, insofern diese beim Geschaffenen um so geringer wird, je gröber die Materie ist [1].

Analoges ist auf psychologischem Gebiete der Fall. Es finden sich in der christlich-mittelalterlichen Literatur Gedanken, in welchen die Stellung der menschlichen Seele dem übrigen Seienden gegenüber in der nämlichen Weise aufgefaßt wurde, wie dies in der orientalischen Philosophie der Fall war. Von Plato [2] und Plotin [3] ausgehend hatte Augustinus dem Menschen bzw. seiner Seele auf Grund der Doppelnatur ihrer Fähigkeiten, von denen die einen unvernünftig sind und auch dem Tier zukommen, die anderen aber mit den Engeln gemeinsam sind, eine Mittelstellung zwischen der niederen Körperwelt und dem höheren Geisterreich zugewiesen [4]. Damit verband sich bei ihm weiter die Lehre, daß sich dementsprechend die Menschenseele in ihrer erkennenden Betätigung auf zwei einander entgegengesetzte Welten richtet, und damit die Unterscheidung eines höheren und niederen Teiles der Vernunft, von welcher jener dem Ewigen und Göttlichen nachsinnt, dieser sich dagegen mit der Erforschung des Zeitlichen und Körperlichen beschäftigt [5]. Auch diese Anschauungen hatten bei den frühscholastischen Lehrern Anklang gefunden. Die Seele hält die Mitte zwischen Gott und dem Körperlichen, lehrte Wilhelm von Thierry [6]. Desgleichen erklärte Hugo von St. Victor den Menschen als das mit dem Leib bekleidete Glied des Geisterreichs für den Mittelpunkt der Schöpfung [7]. Im Anschluß an ihn betonte

---

[1] S. P. Correns, *Die dem Boethius fälschlich zugeschriebene Abhandlung des Dominicus Gundisalvi De unitate* in: *Beitr. z. Gesch. d. Philos. d. M.-A.* I, 1, 44. Cl. Baeumker, *Dominicus Gundissalinus als philos. Schriftsteller* (Münster 1900) 16. Baumgartner, *Alanus*, 134 und A. 1; 2. 135 A. 1.

[2] Vgl. *Tim.* 35 A.

[3] *Enn.* V, 3, 3. III, 4, 3. VI, 7, 6. Zeller, III⁴, 2, 631 f. A. Richter, *Die Psychologie des Plotin* 19 ff.

[4] *De civit. Dei* IX, 13 (*PL* 44, 267): Homo medium quiddam est, sed inter pecora et angelos, ut, quia pecus est animal irrationale atque mortale, angelus autem anima rationale et immortale, medius homo esset inferior angelis, superior pecoribus, habens cum pecoribus mortalitatem, rationem vero cum angelis, animal rationale mortale.

[5] *De trin.* XII, 7, 12; 12, 17; 4, 4 (*PL* 42, 1005; 1007; 1000).

[6] K. Werner, *Der Entwicklungsgang der mittelalterlichen Psychologie*, a. a. O. 93.

[7] *Sacr.* I, IV. 26 (*PL* 176, 246). Ostler, *a. a. O.* 119.

auch Petrus Lombardus die zentrale Stellung des Menschen zwischen Gott und Welt[1]. Auch die Unterscheidung von der höheren und niederen Seite des Verstandes machte sich der magister sententiarum zu eigen[2]. Auf augustinischen Einfluß geht es zurück, wenn Johann von Salisbury ein zwiefaches Erkenntnisgebiet unterscheidet und auf die Welt des Göttlichen die sich contemplativ betätigende *sapientia*, auf die des Zeitlichen die diskursiv erfassende *scientia* gerichtet sein ließ[3]. Auch diese Anschauungen kehrten, wie schon im voraus bemerkt wurde, in den arabisch-jüdischen Schriftwerken wieder. Die Ansicht, daß die Seele an der Grenzscheide zweier Welten steht, fand man in dem zwischen 1167 und 1187 von Gerhard von Cremona aus dem Arabischen übersetzten *Liber de causis* wieder und zwar in der Wendung, daß die Seele im Horizont der Ewigkeit und über der Zeit steht[4]. Der erste, der sich jene Lehre in dieser speziellen Formulierung zu eigen machte und damit zugleich auch das erwähnte Werk in die scholastische Literatur einführte (unter dem Titel „*Aphorismi de essentia summae bonitatis*“), war Alanus († 1202)[5]. Die Philosophen des dreizehnten Jahrhunderts, nicht nur Wilhelm von Auvergne[6], sondern auch die ausgesprocheneren Aristoteliker, Albert der Große[7] und Thomas von Aquin[8] haben diesen Satz mit einer gewissen Vorliebe wiederholt. Die andere für den Platonismus gleichfalls charakteristische Unterscheidung einer zwiefachen Erkenntnissphäre kehrte bei Avencebrol und arabischen Autoren wieder; letztere hatten daraus die Lehre von dem doppelten Antlitz der Seele gebildet[9].

---

[1] *Sent.* II, 1, 7; Espenberger, *a. a. O.* 83. [2] *Sent.* II, 24, 4—5.

[3] *Metal.* IV, 13; 19 (*PL* 199, 923 D; 927 A. Vgl. meinen Aufsatz in der Festschrift für v. Hertling 325 f. Vgl. Aug. *De trin.* XII, 14, 22 (*PL* 42, 1009 f.).

[4] Vgl. O. Bardenhewer, *Die pseudo-aristotelische Schrift über das reine Gute, bekannt unter dem Namen Liber de causis.*, Freib. i. B. 1882, 165. Über die hier nicht richtig wiedergegebene Stelle s. Baeumker (*Philos. Jahrb. der Görres-Gesellschaft* VI, 418 ff.) und Baumgartner, *Alanus*, 100 A. 2.

[5] Baumgartner, *a. a. O.*, 99 f. [6] *De an.* VII, 6 p. 211, Orléans 1674. Vgl. Baumgartner, *Die Erkenntnislehre des Wilhelm von Auvergne* 19.

[7] Vgl. meine Abhandl. über seine Psychologie 219. [8] *S. c. gent.* II, 68.

[9] Belege und Näheres in meiner Arbeit über *Die Psychologie Alberts d. Gr.* 447 A. 1.

Autorenverzeichnis.